Heidelberger Abhandlungen
zur Philosophie und ihrer Geschichte
Herausgegeben von Ernst Hoffmann und Heinrich Rickert
18

Plotins Kategorien der intelligiblen Welt

von

Gerhard Nebel

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) · Tübingen
1929

HEIDELBERGER ABHANDLUNGEN
ZUR PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON ERNST HOFFMANN UND HEINRICH RICKERT
18

Plotins Kategorien der intelligiblen Welt

Ein Beitrag zur Geschichte der Idee

von

Gerhard Nebel

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) · Tübingen
1929

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Vorwort 1

1. Kapitel. Der Aufbau der noetischen Welt 4

2. Kapitel. Die Umbildung der noetischen Welt 15

3. Kapitel. Die Kategorien als oberste Gattungen der noetischen Welt und als formale Konstitutiva der Idee als Nus 34

4. Kapitel. Die Kategorien als Eigenschaften des Nus 44

5. Kapitel. Plotin und der platonische Sophistes 49

VORWORT.

Die hier vorgelegten Erörterungen sind die Resultate einer Analyse des Buches VI, 2 der Enneaden[1]) Plotins. Sie sind ohne die Kenntnis dieses Buches nicht zu verstehen. Zur kurzen Orientierung sei gesagt, daß in den ersten drei Büchern der sechsten Enneade in zusammenhängender Weise über die Frage der Kategorien gehandelt wird, und zwar in drei Abschnitten, die durch die Bucheinteilung gekennzeichnet werden: Der erste Abschnitt (VI, 1) enthält eine Kritik der aristotelischen und stoischen Kategorienlehre, der zweite (VI, 2) stellt die Kategorien der noetischen Welt, der dritte (VI, 3) die der wahrnehmbaren Welt dar. Die Darstellungen, die die Kategorien des Noetischen bisher gefunden haben [2]), gehen so wenig über ein bloßes doxographisches Nachberichten hinaus, daß inhaltlich so gut wie nichts aus ihnen fruchtbar gemacht werden konnte. Die einzige wirkliche Frage, mit der an die Kategorienlehre herangetreten wurde, war die nach ihrer Relevanz im System Plotins. Mit Recht scheint die

1) Plotins Schriften wurden von seinem Schüler Porphyr (Porph. Vita Plot. 24) nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet so herausgegeben, daß neun Bücher zu einer Enneade vereinigt wurden. Da Plotin 54, allerdings nicht immer selbständige Schriften verfaßt haben soll, ergaben sich sechs Enneaden. Der Grund dieser Editionsform lag, wie Porphyr selbst gesteht, in Zahlenspekulationen, in denen die 9 ja eine große Rolle spielt. — In dem Zitat VI, 1, 2 — II, 264, 30 bedeutet VI die Enneade, 1 das Buch in der Enneade, 2 das Kapitel des Buches, II den zweiten Band der Ausgabe von R. Volkmann (Plotini Enneades ed. R. Volkmann, Leipzig 1884, in zwei Bänden), 264 die Seite, 30 die Zeile dieser Ausgabe.

2) Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846; Zeller, Philosophie der Griechen, III, 2, 4. Auflage, 1903, S. 573—578; E. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik, Leipzig 1900, 1. Bd., S. 106—176; Inge, The Philosophy of Plotinus, London 1923, 2. Aufl., Bd. 2, S. 57—86; Richter, Plotins Lehre vom Sein, Halle 1867; Heinemann, Plotin, Leipzig 1921, S. 259 bis 263.

Richtung, die die relative Bedeutungslosigkeit verfocht (Zeller), gesiegt zu haben [1]).

Es soll kein Kommentar dieser an sachlichen, sprachlichen und kompositionellen Schwierigkeiten ungewöhnlich reichen Schrift gegeben werden, da wir in erster Linie philosophiegeschichtliche, nicht philologische Interessen verfolgen; es sollen aber auch keine unbegründeten Allgemeinheiten über das System Plotins, seine Mystik usw. gebracht werden, da wir überzeugt sind, daß ein Fortschritt der Plotinforschung und des Verständnisses des Neuplatonismus nur von genauester Einzelarbeit geleistet werden kann [2]). Vielmehr wollen wir ein ganz bestimmtes Stück plotinischen Philosophierens eingehend darstellen, es verständlich machen und nach seinen historischen Wurzeln, der zugrunde liegenden Lebendigkeit fragen [3]).

---

1) Ueber die andere Partei vgl. Zeller a. a. O., S. 578, Anm. 1; E. v. Hartmann ist hier nicht Partei, obwohl er die ganze Metaphysik Plotins von der Kategorienlehre her aufrollen will (a. a. O., S. 106). Denn er versteht unter Kategorien (er bezeichnet Ewigkeit, Zeit, Materie, Möglichkeit als solche) mehr als wir, die wir diesen Ausdruck für die *γένη τῶν ὄντων*, hier speziell des Noetischen, reservieren wollen. — Wenn Lask (Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, Tübingen 1911, S. 236) die Kategorienlehre Plotins feiert, so interessiert ihn doch nur das Programm, nicht die Ausführung, und gar nicht das Verhältnis zum „Ganzen des Systems". Allein die Forderung spezifischer Kategorien des Uebersinnlichen zieht ihn an.

2) Vgl. die Ausführungen Oppermanns im Gnomon I, 1925, S. 154 ff.; siehe auch Harders Rezension über die Plotinausgabe Bréhiers (Collection Budé), Gnomon IV, 1928, S. 638.

3) Auch Heinemann hat sich in seiner Schrift (Plotin, 1921), in der er eine Echtheitskritik und Chronologie der Enneaden, darauf fußend eine Darstellung der philosophischen Entwicklung Plotins geben will, mit VI, 2 beschäftigt, allerdings so, daß er sich auf eine kurze Inhaltsangabe beschränkte. Es sind ihm dabei einige Irrtümer unterlaufen, die wir richtig stellen wollen:

1. S. 262 sagt er bei der Aufzählung der plotinischen Kategorien des Noetischen, die er mit denen des Sophistes in Verbindung bringt: „Lediglich das platonische Nichtsein (*μὴ ὄν*) fehlt, weil es nur für eine subjektive Philosophie zu verwerten ist, für eine objektive an Bedeutung verliert." Ohne auf die merkwürdige Begründung einzugehen, stellen wir fest, daß Nichtsein und Verschiedenheit im Sophistes identisch sind, daß es Platon gerade auf die Herausstellung dieser Identität ankommt. Auch das Nichtsein also lebt als Verschiedenheit bei Plotin fort.

2. Folgende Stelle hat Heinemann falsch verstanden (VI, 2, 8—II, 308, 18): „Jedoch, man muß diese drei als seiend setzen, wenn anders der Nus jedes als verschieden erfaßt (es handelt sich um On, Kinesis und Stasis). Denn zugleich mit dem Denken setzt er, wenn anders er denkt, und das Gedachte ist, wenn

Meine Kenntnis Plotins verdanke ich der Arbeit unter meinem verehrten Lehrer Professor Ernst Hoffmann in Heidelberg. Er hat durch ein Seminar im Wintersemester 1925/26 und durch persönliche Gespräche meine Untersuchungen sehr gefördert.

---

anders es gedacht ist. Denn das, was als materielles Ding ist, hat sein Sein nicht im Gedachtwerden; die Gattungen jedoch sind immateriell. Was aber immateriell ist, dessen Sein besteht im Gedachtsein.“ H. bemerkt dazu S. 177: „Wir erinnern uns, daß V, 9 das Gedachte nicht aus dem Denken ableiten wollte, daß es vielmehr vor ihm sein sollte. Das wird nun anders: *ἅμα δὲ νοεῖ καὶ τίθησιν, εἴπερ νοεῖ, καὶ ἔστιν, εἴπερ νενόηται*, da haben wir das „Setzen“ des deutschen Idealismus. Das Denken schafft, indem es setzt, und was es setzt, das ist.“ Ich meine, daß mit Nus hier nicht der „metaphysische“ Nus gemeint ist, der erst später mit: *ἰδὲ δὴ νοῦν καθαρόν...* eingeführt wird. Plotin will mit diesen Sätzen nichts anderes sagen, als was er im 7. Kapitel mit *...χωρίζει αὐτὰ τῇ νοήσει τὸ ἓν οὐχ ἓν εὑρών* (II, 307, 4) gemeint hat. Er bringt dafür, daß die drei Kategorien voneinander verschieden sind, als Beweis, daß der Nus jede getrennt denkt. Das kann sich nur auf den Nus des Menschen beziehen, da ja gerade bewiesen werden soll, daß der obere Nus diese drei Gattungen denkt, auf dem Wege darüber, daß der Philosoph es tut. „Die Kategorien sind, weil sie gedacht sind“, entspricht dem Satz: „Ich finde eine Vielheit vor, also ist sie“ des 7. Kapitels. Es zeigt sich darin unbedingtes Vertrauen auf die Evidenz des Erkennens. Wenn ich auf den Nus mit dem Nus erfassend zugehe, und es begegnen mir diese Kategorien, so setzte ich sie als seiend, vermöge der Evidenz meines Erkennens, die Korrelat des Wahren ist. Das Denken ist zugleich ein Setzen-als-seiend, gemäß dem Seinssinn des Gedachten, das ist, wenn es mit Evidenz gedacht ist. Ein Phantasieren beliebiger Sachverhältnisse darf man dann allerdings unter *νοεῖν* nicht verstehen; es ist berührendes Erfassen von Sachverhalten so, wie sie sind. Es scheint also erstens nicht anzugehen, zu meinen, hier sei vom reinen und nicht vom menschlichen Nus die Rede, zweitens, anzunehmen, es stände die Prävalenz des Denkens vor dem Sein zur Diskussion. Das Mißverständnis Heinemanns ist um so auffallender, als Plotin gleich darauf das Gegenteil dieser Interpretation gibt: *...νόησιν οὐκ ἐνεργοῦσαν εἰς τὸ μέλλον, ἀλλ' εἰς τὸ ἤδη* (II, 308, 27). Im Noetischen entsteht das Gedachte nicht erst durch das Denken und ist so zukünftig, sondern es ist bereits vor dem Denken. Das korrigiert er vom Begriff der Ewigkeit her: es gibt vielmehr im Noetischen keine zeitlichen Unterschiede, alles ist reine Gegenwart.

---

1. Kapitel.

DER AUFBAU DER NOETISCHEN WELT.

Zu den Bestandteilen der Tradition, durch die Plotin die Wirklichkeiten von Leben und Welt zu verstehen suchte, gehörte die platonische Scheidung der Gesamtheit des Seienden in den Bereich der wahrgenommenen, faktischen Dinge dieser Welt [1]) und in den Bereich der Ideen, der mannigfach nach ihrem Was unterschiedenen Gegenstände des Denkens, Erkennens, Untersuchens, die in bestimmter Weise als seiend gesetzt werden. Die Motive, die Platon zu dieser Annahme einer zweiten Welt führten, können hier nicht in Ausführlichkeit dargestellt, sie sollen nur, auf Grund der Bemerkungen W. Diltheys, im Umriß skizziert werden [2]):

1. Alles Erkennen ist für die Griechen Erblicken eines Seienden, das, dem Erkennen gegenüberstehend, gesehen und begriffen wird. Bestimmend ist für diesen Erkenntnisbegriff die Wahrnehmung der Welt als Natur, deren Struktur auf ihn abfärbt. So tritt das Erkannte in derselben Selbständigkeit dem Erkennen gegenüber wie das Wahrgenommene der Wahrnehmung. Dabei ist zu beachten, daß sowohl Wahrnehmung wie Erkennen aus dem Lebenszusammenhang, in dem sie auftauchen, isoliert werden.

2. Die Griechen erkannten im Grunde nur ein Sein an, das Sein der Welt [3]). Subjektivität als besondere Realität war ihnen

---

1) Platon kennt die Ausdrücke *κόσμος νοητός* und *κόσμος αἰσθητός* noch nicht, dafür aber *τόπος νοητός* (Rep. VII, 517 b) und *ὅδε ὁ κόσμος θεὸς αἰσθητός* (Tim. 92 c). Daß der Ausdruck *κόσμος νοητός* erst bei Philon entstanden ist (Horovitz, Das platonische *νοητὸν ζῷον* und der philonische *κόσμος νοητός*, Marburger Diss. 1900, S. 74 ff.) ist eine unhaltbare Vermutung, weil die spätplatonische Auffassung des Noetischen diesen Ausdruck zu nahe legt.

2) Einleitung in die Geisteswissenschaften, 2. Aufl., S. 188 f. — Vgl. H. Stenzel, Studien zur Entwicklungsgeschichte der platonischen Dialektik, Breslau 1917; Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, Berlin 1924.

3) Sehr schön hebt das Dilthey hervor, a. a. O., S. 176.

verschlossen und wurde im Sinne des Weltseins verstanden. Also nahmen auch die Gegenstände des Erkennens die Seinsform des Kosmos an, sie werden Kosmos noetos, der einzelne wird zur „substantialen Form". Wie dem Wahrnehmen ein Gegenstand entsprach, so dem Erkennen; der erkannte Gegenstand ist im selben Sinne seiend, wie der wahrgenommene. Darin drückt sich eine theoretische Gebundenheit an das Zunächstliegende, Welt, aus.

3. Im Erkennen zeigt sich, daß der erkannte Gegenstand immer ist. Die Gerechtigkeit als Gedachtes bleibt sich immer gleich, wächst und zerfällt nicht, wie ein Baum, ein Leib. In dieser Eigenschaft des Noetischen trennt es sich entschieden vom Wahrnehmbaren, das in der Zeit ist. Plotin hat, indem er Ansätze des Timaios und der aristotelischen Schrift De caelo weiterführte [1]), einen doppelten Sinn vom „immer" unterschieden und damit das Immersein des Noetischen näher bestimmt. Er unterscheidet es vom Immerdauern, das auf Dinge in der Zeit zutreffen kann, z. B. die aristotelischen Gestirnbewegungen, und nennt es Ewigkeit (*αἰών*). Ewigkeit liegt jenseits der Begriffe der Zeit und kann von ihnen aus nur als reine unveränderte Gegenwart verstanden werden [2]). Aus der Ewigkeit der Idee folgt, daß sie immer wahr ist, daß man sich auf die einmalige Erkenntnis und Definition verlassen kann [3]).

4. Was wird nun erkannt, wie unterscheidet sich das Erkannte vom Wahrgenommenen? Wir können an jedem wahrgenommenen Seienden unterscheiden das Seiende selbst und sein Wesen (essentia), das der Definition und Erkenntnis zugänglich ist. Das Prinzip des Platonismus liegt nun darin, aus den oben angegebenen Gründen dieses Wesen, z. B. das der Gerechtigkeit, als Seiendes zu setzen. Das ist die sogenannte Hypostasierung. Damit fällt in der Idee Wesen und Seiendes zusammen, sie ist „rein", d. h. ohne Bestandteile, die nicht zum Sein gehören.

5. Die Idee ist das eigentlich Seiende nicht nur, weil sie das

---

1) Die *διαιωνία φύσις* (Tim. 39 e) ist vor der Erschaffung der Zeit, die erst mit dem Weltall entsteht (38 b). — Zu Aristoteles vgl. Berta Stenzel-Mugdan, Philosophische Motive im Weltbild des Aristoteles, Neue Jahrbücher 1924, S. 1.

2) III, 7, 3—I, 312, 17.

3) VI, 2, 7 — II 307, 22: *ἕνα λόγον ἔχον*.

„Wesen" des Seienden ist, sondern auch, weil sie erkannt wird. Parmenides hatte gesehen, daß jedem Punkt des räumlichen Kosmos das Prädikat seiend zuerkannt werden muß, und daß das Sein, das er entdeckt hatte, sozusagen die Fundamentaleigenschaft ist. Dieses Sein, so betonte er, ist allein. Das Nichtseiende, d. h. die inhaltliche Bestimmung des Seins, die ja nicht mit dem Sein identisch ist, ist nicht. Die Seinseigenschaft aber wird im *νοεῖν* erfaßt, so daß allein seiend das ist, was im Denken zugänglich wird; die Mannigfaltigkeit des nichtseienden Konkreten wird wahrgenommen. So haftet von Parmenides an dem, was im Denken erfaßt wird, der Vorzug der Eigentlichkeit des Seins an. Da die Idee Gegenstand des Erkennens ist, wird sie von dieser Eigentlichkeit betroffen.

So stellen sich die beiden Welten gegeneinander, deren eine gegenüber der andern im griechischen Sinn ungeheure Vorzüge hat: sie ist Gegenstand des Erkennens als der höchsten Lebensmöglichkeit des Menschen, sie ist immer, sie ist wahr, unverdeckt, sofern sie die vom Erkennen zu entdeckenden „Wesen" ohne Beimischung enthält, sie ist rein. Es ist keine Frage, daß hier die Theorie eines Rangunterschiedes ansetzt. Der Unterschied wird in vielen Bildern beschrieben, die „untere" Welt ist Abbild der oberen, die vielen in ihrem Was durch eine Idee bestimmten Seienden nehmen an ihr teil [1]) usw. Zu dieser „Metaphysik der substantialen Formen" (W. Dilthey) tritt nun der durch die Naturreligion vorgegebene, aus der Analyse kosmischer, besonders astronomischer Verhältnisse begründete anaxagoreische Monotheismus, der dazu dient, beide Welten durch einen Schöpfungsmythos zu verbinden. Der Demiurg schaut auf die Ideen und schafft danach die Welt. Gerade diese mythischen, unbegrifflichen Beschreibungen werden für die Weiterbildung der platonischen Metaphysik wichtig.

Durch die aristotelische Logik war die Möglichkeit gegeben, das Verhältnis beider Welten und ihrer Kategoriensysteme auch begrifflich auszudrücken. Es handelt sich hier um die Kategorien der Synonymität und Homonymität. Als synonyme Dinge werden

---

1) Auch bei Plotin ist dieses ursprüngliche Verhältnis noch da: VI, 2, 22 bis II, 326, 3: *εἴδωλον*; 11 *εἰκών*, *ἴνδαλμα*. Dagegen verliert das „logische Bild" der Teilhabe, obwohl es auch noch vorkommt, aus bestimmten Gründen seine Bedeutung, es wird durch den Begriff einer realen Schöpfung vermittels der Weltseele ersetzt.

von Aristoteles (Cat. 1, 1 a 6) definiert solche, die den beiden folgenden Bedingungen genügen:

1. Sie müssen denselben „Namen" haben; Mensch und Rind heißen beide Lebewesen.

2. Mit dem gemeinsamen Namen muß in beiden ein identischer Strukturbestand gemeint sein; mit Lebewesen ist bei Mensch und Rind der generelle Strukturteil gemeint.

Mensch und Rind sind also synonym gegenüber Lebewesen. Alles unter Gattungen Begriffene hat diesen gegenüber Synonymität oder, in veränderter Ausdrucksweise: Gattungen sind immer synonym.

Homonyme Dinge (Cat. 1 a, 1) sind solche, denen der Name gemeinsam ist, ohne daß ein identischer, mit ihm gemeinter Bestand vorläge. Ein wirklicher und ein gemalter Mensch können zwar als Lebewesen bezeichnet werden, doch fehlt beim gemalten das, was beim wirklichen mit Lebewesen gemeint, das Wahrnehmen und das Sichbewegen-können. Er sieht nur so aus, und darum wird er auch als Lebewesen bezeichnet. So sind wirklicher und gemalter Mensch homonym gegenüber Lebewesen.

Im Zusammenhang der Frage nach dem Verhältnis der beiden Welten stellt sich das Problem für Plotin so [1]): Ist „seiend"

---

1) VI, 2, 1—II, 300, 15: *δεῖ δὲ νοεῖν ταῦτα* (die Seienden in beiden Welten) *ἀπ' ἀλλήλων διηρημένα οὐχ ὡς γένους τοῦ τὶ εἰς ταῦτα διηρημένου*. Hierin liegt eine Polemik gegen den Platoniker Severus, der, wie die Stoa *τὶ* zur Gattung ihrer Kategorien machte, es zur obersten Gattung der Seienden in beiden Welten erhob (Procl. in Tim. 70 a). Daher verstehen wir auch das nachdrückliche: *οὐδ' οὕτως οἴεσθαι τὸν Πλάτωνα πεποιηκέναι*. Severus hatte seine Theorie in Platon hineininterpretiert. Er gehörte zu den Schriftstellern, die Plotin nach Porph. vit. Plot. 14 mit seinen Schülern las. Wir können daraus entnehmen, daß Plotin nicht der erste war, der die aristotelische Logik für die Fragen der Zweiweltentheorie fruchtbar gemacht hat, und an einem kleinen Beispiel sehen, wie Plotin in ständiger, nicht ausdrücklich gemachter Abhängigkeit und Auseinandersetzung seinen platonischen Vorgängern gegenübersteht.

Die Fragestellung nach einer homonymen Ontologie finden wir VI, 1, 1 bis II, 264, 6 ...*οὗ δὴ ἐξεταστέον* ...*εἰ τὰ ἐκεῖ ὄντα* (er setzt versuchsweise voraus, daß die aristotelischen Kategorien sowohl auf das Noetische wie auf das Körperliche „passen"; *τὰ ἐκεῖ ὄντα* wären dann die aristotelischen Kategorien als solche des Noetischen) *ὑφ' ἓν γένος ὑπακτέον τοῖς ἐνταῦθα ἢ ὁμωνύμως* (da sie nicht unter eine Gattung fallen) *ἥ τε ἐκεῖ οὐσία ἥ τε ἐνταῦθα* (die aristotelische Kategorie): *ἀλλ' εἰ τοῦτο, πλείω τὰ γένη* (nämlich zwanzig), *εἰ δὲ συνωνύμως, ἄτοπον τὸ αὐτὸ σημαίνειν τὴν οὐσίαν ἐπί τε τῶν πρώτως ὄντων καὶ τῶν ὑστέρων οὐκ ὄντος γένους κοινοῦ*... Die Usia kann nicht Gattung sein, also auch nicht synonym. Der Schluß ist, daß die aristotelischen Kategorien in keiner Weise

oberste Gattung, also synonym, für die Seienden beider Bereiche? Fällt die einzelne noetische Usia oder Qualität mit der niederen Usia oder Qualität unter eine Gattung? Sind entsprechend die einzelnen generell umgreifenden Kategorien der Usia und Qualität von einer sie umfassenden Gattung abhängig? Sind die Kategoriensysteme beider Bereiche nur Teile eines über ihnen sich erhebenden, sie bestimmenden Grundkategoriensystems? Plotin lehnt die Synonymität beider Bereiche ab; es handelt sich um zwei verschiedene Welten mit verschiedenen, strukturell nicht verwandten Kategoriensystemen. Homonymität ist hier nur der logische Ausdruck des ungeheuren Vorzuges, den die noetische Welt vor der andern besitzt.

Aber nicht nur bei der Frage nach dem logischen Verhältnis der Kategorien beider Welten wird die Entscheidung: synonym oder homonym wichtig, sondern auch dann, wenn gefragt wird, ob es innerhalb eines Bereiches eine oberste Gattung gibt, eine Frage, die für uns sehr wichtig werden wird. Ist jedoch überhaupt nur eine „Welt" angesetzt worden, wie bei Aristoteles, dann sind beide Begriffe von Homonymität und Synonymität identisch.

Doch kehren wir zu Platon zurück. Die noetische Welt hat bei ihm eine bestimmte Struktur [1]), einen Aufbau nach Gattung und Art, also gewissermaßen eine Schichtung so, daß die jeweils niedere Schicht breiter als die vorhergehende ist. Die Ursache für diese pyramidenartige Gestalt des Ideenreiches liegt in seiner diairetischen Struktur und Erzeugung: die jeweils niedere Schicht entsteht aus dem Auseinandernehmen (*διαιρεῖν*) der Ideen der jeweils oberen Schicht in Arten, z. B. wird Techne in eine erwerbende und eine hervorbringende auseinandergenommen, jene wieder in eine auf freiwilligem Tausch beruhende und eine gewaltsam sich aneignende usw.

Dieses Auseinandernehmen ist nicht willkürlich, kein Auseinanderreißen, sondern so, daß in der Struktur der übergeordneten (d. h. Gattungs-) Idee Fugen sichtbar werden, die eine der Sache angemessene Teilung gewährleisten. Was keine Möglichkeit mehr zur Diairese bietet, die unteilbare Idee, das ganz Entfaltete,

---

ausreichen, bei Homonymität sind es zu wenig, Synonymität ist nicht möglich. — VI, 2, 7—II, 307, 8: *ἀλλὰ τῇ σκιᾷ καὶ τῷ ὁμωνύμῳ τοῦ εἶναι* (vom Sein des Wahrnehmbaren).

1) Vgl. die oben zitierten Schriften von J. Stenzel.

die unterste Schicht [1]), das wird unmittelbar im Körper abgebildet. Plotin geht, zum Unterschied von andern Platonikern, so weit [2]), jedem einzelnen Seienden dieser Welt, z. B. jedem einzelnen Menschen, eine Idee entsprechen zu lassen, weil die Unterschiede der einzelnen nicht allein in der von der Idee geformten Hyle liegen, sondern Differenzen des Eidos sind [3]). Damit hebt sich die Metaphysik der substantialen Formen selbst auf. Die Unendlichkeit des Noetischen, die damit gesetzt würde, wird von Plotin bejaht [4]) und auf die unendliche Kraft der einzelnen Schichten zurückgeführt, die die nächste immer als reichhaltigere erzeugen [5]).

Wir haben von Platon keine Ausführung dieser großen Idee einer systematischen Ordnung aller „Wesen", die Definition des Sophistes und Politikos sind nur populäre, beispielhafte Einführungen in die Methode der Diairese. Plotin hat eine solche Ausführung versucht, aber sie ist ihm, wie wir sehen werden (S. 42), ganz mißlungen.

Trotzdem das Erkennen bei Platon theoretisch eine gleiche Isolierung aus dem konkreten Lebenszusammenhang des Menschen erfuhr, wie das Wahrnehmen, ist es praktisch doch in ihn eingebettet und mit ihm verwoben geblieben. Das hat zur Folge, daß am Begriff der Idee stark ihr ursprünglicher Sinn als plastisch Geschautes haften blieb, daß das platonische Verhalten ihr gegenüber von andern Kräften als bloß theoretischen getragen wurde. Es ist eine religiös verehrende Haltung in vielem sichtbar, z. B. aus der Art und Weise, wie die Idee des Guten besprochen wird, worin man Reste einer uralten Sonnenreligion gesehen hat. Die Götter der altgriechischen Religion scheinen eine Metamorphose erlebt zu haben. Daß diese mythischen Reste in der Ideenmetaphysik sich erhalten haben, hat seine Wurzel in dem lebendigen Zusammenhang, in dem die Ideen von Platon erlebt wurden. Wir können das ganz deutlich an zwei Stellen der platonischen Schriften

---

1) VI, 2, 22—II, 325, 13: *ἔσχατον εἶδος, ὃ μὴ διαιρεῖται εἰς εἴδη; ἄτομον εἶδος*; VI, 2, 2—II, 301, 8, 13.

2) V, 7, besonders Kapitel 1.

3) V, 7, 1—II, 228, 22 *οὐδὲ ἀρκεῖ (εἶς) ἄνθρωπος πρὸς παράδειγμα τῶν τινων ἀνθρώπων διαφερόντων ἀλλήλων οὐ τῇ ὕλῃ μόνον, ἀλλὰ καὶ εἰδικαῖς διαφοραῖς μυρίαις.*

4) V, 7, 1—II, 229, 1: *τὴν ἐν τῷ νοητῷ ἀπειρίαν οὐ δεῖ δεδιέναι.*

5) Ausdrücke, die auf die Diairesis der Ideen Bezug haben, in aristotelischer Weiterbildung finden sich bei Plotin häufig; ich führe sie nicht einzeln an, verweise nur auf VI, 2, 9 und 19, wo man sie in allen Varianten findet.

zeigen. Es ist charakteristisch, daß gerade diese beiden Stellen in einer Zeit, als man nicht mehr durch die Ideenlehre wissenschaftlich verstehen und erforschen wollte, als man sie nur zum objektiven Symbol religiöser Lebensvorgänge gebrauchte, im Neuplatonismus, von größter Bedeutung waren. Sie sind die Wurzel der Umbildung der Ideenwelt, welche wir darstellen wollen. Es handelt sich zunächst um den Sophistes (248 a). Platon sagt da, daß es zur Konstitution der Idee als solcher gehört, bewegt zu sein. Diese Bewegtheit ist scheinbar eine doppelte:

1. Die Ideen werden erkannt. So wie das Erkennen ein Tun ist, so bedeutet Erkanntwerden ein Leiden. Voraussetzungen dieser Theorie sind (auch hier ist die theoretische Gebundenheit an die Welt sichtbar), daß Erkennen Bewegung ist, und jede Bewegung entweder ein Tun oder ein Leiden. Leiden ist sonach Veränderung. Wenn also die Idee erkannt werden, d. h. wenn es überhaupt Erkenntnis geben soll, dann muß sie als Gegenstand der Erkenntnis bewegt sein.

2. Die zweite Form der Bewegtheit statuiert Platon nicht durch einen Beweis [1]), sie ist ihm vielmehr vorgegeben aus der Tradition der griechischen Philosophie, die dem Seienden höchster Art (das ist die Idee für Platon) Leben, Einsicht, Vernunft zuschrieb.

Man sieht daraus, daß die Idee keine „Sache" war, kein toter Gegenstand des Erforschens [2]), sondern sich den Platonikern zeigte als lebendig bewegte, die nicht nur ist, sondern eine Art Leben führte. Daß diese Bestände des höchsten Seienden auf die Idee

---

1) Daß jetzt kein Beweis, sondern ein Beiseiteschieben aller Beweise und ein Appell an Grundansichten einsetzt, zeigt *τὶ δὲ πρὸς Διός* 248 c. — Damit, daß die Idee als lebendig bezeichnet wird, ist sie noch nicht „dynamisch" (vgl. E. Hoffmann, Der gegenwärtige Stand der Platonforschung, Anhang zu Zeller, a. a. O., II, 1, S. 1086), wirkend in der sichtbaren Welt und sie realiter bildend.

2) V, 5, 1—II, 207, 16: *εἰ δ' ἀνόητα καὶ ἄνευ ζωῆς τί ὄντα* (der Inhalt des Noetischen); *οὐ γὰρ δὴ προτάσεις οὐδὲ ἀξιώματα οὐδὲ λεκτά*. Natorp, Platos Ideenlehre, 2. Aufl. S. 291, will Platon von dem Odium befreien, daß er „Begriffe als beseelte, vernunftbegabte Dinge, als eine Art Geister" behauptet hat, dadurch, daß er darauf hinweist, daß „diese ganze Lehre als völlig fremde eingeführt und auf gleicher Linie mit den sonstigen dogmatischen Thesen über das Sein widerlegt wird". Diese Ausflucht scheint mir nicht möglich: es wird ja gerade der Begriff der Idee, den die „Ideenfreunde" haben, durch diese Sophistesstelle weiter aufgebaut; es steht nichts davon da, daß die Ideenfreunde bei ihren Ideen Leben und Nus annehmen, vielmehr ist die Erweiterung der Ideenstruktur Platons eigenes Werk, es ist von ihm ganz als solches eingeführt.

übertragen werden konnten, zeigt, daß Platon sich nicht rein theoretisch zu ihr verhalten hat. Es handelt sich auch nicht um zwei verschiedene Bewegtheiten der Idee, Platon versucht vielmehr, diesen Grundaspekt durch den Hinweis auf den Bewegtheitscharakter des Erkennens zu begründen. Im Abbruch des Beweises und im emphatischen Neuanfang (248 e) liegt, daß er selbst mit dieser Erklärung dessen, was sich ihm zeigt, nicht zufrieden ist.

Führte die Beseelung der einzelnen Idee zu einer Umbildung ihrer als einzelner, so die im Timaios vorgebrachte Behauptung, die Welt der Ideen sei e i n Lebendes, zu einer Umbildung der noetischen Welt als ganzer[1]). Sie war für Platon kein „Arsenal ewiger Wahrheiten"; hier liegt die Wurzel in einem untheoretischen Erlebnis der Ideenwelt als ganzer, als Einheit, und zwar als lebendiger Einheit. Dies ist gemeint, wenn sie „vollkommenes und gedachtes Lebendiges" genannt wird. Unterstützt wird diese Auffassung des Noetischen durch die gleiche Anschauung von dem durch eine Weltseele belebten Weltall, das, als Abbild des Noetischen, dieses als Belebtes voraussetzt. Aber Platon geht weiter: Das noetische Lebewesen wird ihm — merkwürdigerweise — zur Idee des Lebewesens überhaupt (*τὸ ὅ ἐστι ζῷον*), die doch nur im Noetischen als einzelne Idee, ziemlich niederen Ranges, vorkommen könnte. Das kommt daher, daß die Welt selbst Lebendes ist, also ihr Urbild Idee e i n e s Lebenden sein muß. Horovitz sucht einen Unterschied zwischen der Weltidee und der Idee des Lebendigen zu konstruieren, und das Noetische nur als ersteres zu verstehen; dem widerspricht aber Platons ausdrückliche Behauptung.

1) Tim. 30 b: Gott fand, daß unter dem seiner Natur nach Sichtbaren das Vernünftige am schönsten sei. Da es nun aber nicht möglich war, der Welt Vernunft zu geben ohne Seele: *διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ'ἐν σώματι συνιστὰς, συνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος... δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε.* Man sieht, daß Leben und Vernunft der Welt zukommen, weil sie aufs beste eingerichtet sein soll. Denn jedes Seiende höheren Ranges ist lebendig und vernünftig. Es ist dieselbe Argumentation, die die einzelne Idee verlebendigte. Welchem Lebewesen soll nun die irdische Welt ähnlich sein, da ja alles Sichtbare nach der Aehnlichkeit des Noetischen geschaffen wird? Keinem einzelnen Lebendigen, sondern dem All des Noetischen, das ein *παντελὲς ζῷον* (31 b) ist und alle noetischen Lebewesen (d. h. die Ideen, alles Lebendigen; es ist nicht gesagt, daß alle Ideen *ζῷα νοητά* wären) umfaßt. Vgl. 39 d und e. Es ist charakteristisch, daß Proklos ,als er Tim. 30c bespricht (in Tim. 127 b), die eben interpretierte Sophistesstelle (249 a) zitiert. Man muß beide Stellen zusammennehmen, um den neuplatonischen Nus zu erklären.

Die eigentliche Schwierigkeit [1]), daß eine bestimmte Idee eines Lebewesens identifiziert wird einmal mit der Idee des Lebewesens und dann mit der Gesamtheit aller Ideen, hat Horovitz [2]) nicht gesehen. In dieser Identifikation siegt die plastische Anschauung über die begriffliche Einstimmigkeit. Bei Plotin, dem diese Theorie sehr sympathisch sein mußte, finden wir sie häufig [3]). Wenn sie mit der aristotelischen Lehre vom Nus zusammentrifft, so muß die Folge sein, daß die Ideen als Inhalt des Nus, d. h. als seine Gedanken aufgefaßt werden [4]).

Sehen wir jedoch zunächst von diesen umbildenden Tendenzen ab, nehmen wir die noetische Welt als Reich reiner „Wesen", die es zu erforschen gibt, und fragen wir dann, ob ein solcher Aspekt bei Plotin noch vorfindlich ist. Wir müssen das bejahen. In weiten Strecken unseres Buches, z. B. in den beiden ersten Kapiteln finden wir ihn vorherrschend. Plotin tritt hier mit bestimmten Fragen an die noetische Welt heran, die die aristotelische Logik voraussetzen. Es wird befragt die oberste Schicht des noetischen Bereiches; es wird gefragt, ob sie aus einer Gattung, die so alle andern Ideen in ihrem Was bestimmt, besteht, oder aus mehreren [5]). Jene Möglichkeit war von der Stoa verwirklicht worden,

---

1) Vgl. Natorp a. a. O., S. 360: „Die Welt ist nicht ein, sondern das Lebendige, welches alles Lebende in sich schließt; also muß auch ihr ewiges Urbild Urbild des Lebendigen sein . . ."

2) A. a. O., S. 16 ff.

3) Ich gebe nur einige Stellen: VI, 6, 7—II, 406, 11: *καὶ γὰρ δὴ ἄτοπον εἶναί τι ζῷον καλὸν αὐτοζῴου* (also ist auch hier das noetische Zoon identisch mit der Idee des Zoon) *μὴ θαυμαστοῦ τὸ κάλλος καὶ ἀφράστου ὄντος. τὸ δὴ παντελὲς ζῷον ἐκ πάντων ζῴων ὄν, μᾶλλον δὲ ἐν αὐτῷ τὰ πάντα ζῷα περιέχον.* Man weiß bei dieser Stelle nicht genau, meint Plotin nur die Idee des Lebewesens (wie Platon) oder meint er, daß sämtliche Ideen Zoa sind, und versteht auch Tim. 30 b ff. so? Die Wahrscheinlichkeit spricht für das Zweite, so daß also hier auch schon die einzelne Idee Zoon geworden wäre. Vgl. Heinemann a. a. O., S. 19 f. — Sehr schön ist V, 4, 2—II, 205, 23: *τὸ γὰρ ὂν οὐ νεκρὸν οὐδὲ οὐ ζωὴ οὐδὲ οὐ νοοῦν.* Hier sieht man, daß beide Umbildungstendenzen, die der Idee und die der noetischen Welt, im selben „Gefühl" wurzeln. Das Noetische kann nicht tot sein. Als lebendige Einheit muß es aber Zoon sein. — In unserem Buch wird die Zoontheorie an folgenden Stellen berührt 21—II, 324, 23—29 (hier zweimal *παντελές*, einmal *ὅ ἐστι ζῷον*) 22—II, 326, 13—15.

4) Diesen Zusammenhang finden wir bei Plotin IV, 8,3—II, 146, 18: *νοῦς περιέχων δυνάμει τἆλλα οἷον ζῷον μέγα . . .*

5) Die Möglichkeit, daß es überhaupt keine Vielheit gibt (Parmenides) läßt er, als durch Platon und Aristoteles widerlegt, beiseite. 1—II, 300, 7: *ἐπεὶ δὲ οὐχ ἓν φαμεν τὸ ὄν — διότι δέ, εἴρηται καὶ τῷ Πλάτωνι καὶ ἑτέροις.*

die eine Mehrzahl von Gattungen [1]) annahm, die alle unter die oberste Gattung des Was (*τί*) fielen, sofern sie überhaupt etwas waren. Es hat also zwar keine Einung des Seienden, wie bei den Eleaten, aber doch eine solche des Seins stattgefunden: es gibt nur ein Sein, das Etwas-sein [2]). Die zweite Möglichkeit ist die, daß die Gattungen wirkliche Anfänge, principia, sind, die nichts mehr über sich haben [3]) im Sinne der Gattung, so daß alle Ideen in mehrere große Gattungen zerfallen. Was von diesen Gattungen gemeinsam prädiziert wird, wird nicht als Gattung prädiziert, so, daß ein identischer Bestand in ihnen gemeint ist. Der Vertreter dieser Ontologie ist Aristoteles [4]). Ihr will Plotin sich anschließen, aber mit zwei wesentlichen Unterschieden:

1. Bei Aristoteles hatte es sich um die Gattungen des Wahrnehmbaren gehandelt [5]), bei Plotin sollen die Gattungen des Noetischen bestimmt werden.

---

1) *ὑποκείμενον, ποιόν, πῶς ἔχον, πρός τί πως ἔχον.*

2) Da sowohl die Eleaten wie die Stoa sich auf das wahrnehmbare Seiende beschränkten, so kann es sich für Plotin bei dieser Diskussion nur um eine analogische Uebertragung dieser Ontologien auf das Noetische handeln; es wird nach der Möglichkeit der Uebernahme des formalen Apparats gefragt. Plotin weist die synonyme stoische Ontologie im zweiten Kapitel mit folgenden Argumenten ab:

1. Er verweist auf den sich zeigenden Bestand dessen, was im Noetischen vorkommt; da gibt es auch etwas anderes als Sachen, die in ihrem Was als Ueberhaupt-etwas-sein bestimmt sind (302, 16 ... *ἀποστατέον τοῦ γένος ἓν καὶ ὅτι οὐχ οἷόντε ἕκαστον ὁτιοῦν ληφθὲν ἢ ὂν ἢ οὐσίαν λέγειν*). Das setzt voraus seine Theorie, wonach bloßes Sein Gattung im Noetischen ist. Daneben gibt es aber auch noch andere Gattungen, und zwar zeigt sich das so.

2. Er zeigt, daß es bei einer obersten Gattung unmöglich wäre, sie in Arten zu differenzieren. Woher sollten die spezifischen Differenzen genommen werden? Im letzten Grunde würde so aus einer Gattung gar keine Vielheit entstehen können, der stoische zum eleatischen Standpunkt werden müssen II, 302, 8: *οὐδὲ γὰρ τὰ εἴδη εἴδη ἔσται οὐδ' ὅλως πολλὰ ὑφ' ἕν, ἀλλὰ πάντα ἕν.*

3) II, 301, 10: ... *οὐ μόνον γένη ταῦτα εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἀρχὰς τοῦ ὄντος ἅμα ὑπάρχειν.*

4) Daß bei Aristoteles Sein gegenüber den Kategorien nicht homonym im strengen Sinn ist, sondern die Bedeutungsfunktion der Analogie hat, braucht Plotin in diesem Zusammenhang, wo es sich um die Frage: eine oder mehrere oberste Gattungen handelt, nicht zu interessieren. Analogie und Homonymität zitiert Plotin zusammen: VI, 3, 5—II, 331, 17.

5) VI, 1, 1—II, 264, 10: *ἀλλὰ περὶ τῶν νοητῶν κατὰ τὴν διαίρεσιν οὐ λέγουσιν. οὐ πάντα ἄρα τὰ ὄντα διαιρεῖσθαι ἐβουλήθησαν, ἀλλὰ τὰ μάλιστα ὄντα παραλελοίπασιν.*

2. Aristoteles gibt ein Sein im eigentlichen Sinne nur seiner untersten Schicht. Plotin will nun nicht analog die oberen Ideen in der untersten Ideenschicht (wir bleiben zum Unterschied von Aristoteles ganz im Noetischen) verschwinden lassen, sie nur als Momente der unteilbaren Ideen gelten lassen. Er gibt ihnen vielmehr genau dieselbe Selbständigkeit wie den unteilbaren Ideen [1]).

Danach stellen sich für Plotin sämtliche antiken Ontologien so dar:

- Einheit des Seienden
  - 1. Eleaten
- Vielheit des Seienden
  - Einheit des Seins (synonyme Ontologie)
    - 2. Stoa
  - Vielheit des Seins (homonyme Ontologie)
    - Die jeweils obere Schicht hat keine Selbständigkeit, ist nur Moment der unteren.
      - 3. Aristoteles.
    - Selbständigkeit der oberen Schichten.
      - 4. Plotin.

Bei 1., 2. und 3. ist die Basis der Ontologie das Wahrnehmbare, bei 4. das Noetische. Platon selbst identifiziert Plotin natürlich mit seiner Stellung, ohne Recht, da die Frage nach homonymer oder synonymer Ontologie erst mit Aristoteles aktuell wurde.

So sind wir zur Forderung einer Mehrzahl von obersten Gattungen des Noetischen gelangt. Bevor wir zusehen, welchen Begriffen Plotin diese Stellung gibt, müssen wir die grundsätzliche, schon bei Platon beginnende Umgestaltung der noetischen Welt durch den Neuplatonismus zu verstehen suchen.

---

1) VI, 2, 2—II, 301, 20—30: *ἢ ἔσται κἀκεῖνα* (die Gattungen) *ἐφ' ἑαυτῶν καὶ καθαρὰ καὶ τὰ μιχθέντα* (die unteren Schichten) *οὐκ ἀπολεῖ αὐτά*; 12 — II, 315, 2—30: *ἆρ' οὖν ἐν τοῖς μετέχουσιν, ἢ οὐκ, ἀλλὰ καὶ καθ' αὑτὸ καὶ ἐν τοῖς μετέχουσιν*; *τὰ μετέχοντα* sind hier die unteren Schichten, *μετέχειν* drückt das Verhältnis der Arten zu den Gattungen aus, während es Kap. 8—II, 310, 8: *ὄντα γὰρ τὰ μὲν ὡς εἴδη αὐτοῦ, τὰ δὲ μετέχοντα αὐτοῦ* gerade das Gegenteil, nicht Art-einer-Gattung-sein, bedeutet. Wenn auch aus terminologischen Widersprüchen bei Plotin nichts gefolgert werden kann, so unterstützt doch dieser krasse Fall die Eliminierung von Kap. 12 (S. 42).

Ferner Kap. 19—II, 321, 2—12: *ἐπεὶ κἀκεῖνο δεῖ παραφυλάττειν, ὅπως μὴ ἀφανίζοιτο ἕκαστον ἐν τοῖς εἴδεσι, μηδ' αὖ τὸ γένος κατηγορούμενον ᾖ μόνον ὡς ἐν ἐκείνοις θεωρούμενον, ἀλλ' ᾖ (ἐν) ἐκείνοις ἅμα καὶ ἐν αὑτῷ*... Die Gattung soll nicht bloßes Prädikat sein, wie bei Aristoteles. — Ich habe jeweils nur die charakteristischen Stellen ausgeschrieben.

2. Kapitel.

DIE UMBILDUNG DER NOETISCHEN WELT.

Wir sahen, daß bei Platon eine zweifache Umbildungstendenz des Noetischen, der Idee zum Nus, der Ideenwelt zu einem belebten Wesen, vorhanden ist. Welche Momente der philosophischen Tradition, die Plotin vorlag, mußten die Tendenzen, die in Platons eigentlicher Arbeit unberücksichtigt blieben, verstärken und ihnen zum Siege verhelfen? Zunächst wollen wir eine kurze Skizze der Momente geben, die zum Aufbau des plotinischen Stufenkosmos führen konnten. Mit dem Gegensatz des noetischen und wahrnehmbaren Bereiches in der dargestellten Form ist folgendes gegeben:

1. Das Moment der Rangordnung: Das Noetische ist besser und eigentlicher als das Wahrnehmbare.

2. Da das Noetische nicht im Raume ist, so ist es einheitlicher [1]), da es eigentlicher und schöner ist als der andere Bezirk, so ist das Einheitlichere eigentlicher als das, was in geringerem Grade Einheit besitzt. D e r G r a d d e r g r ö ß e r e n o d e r g e r i n g e r e n E i n h e i t b e s t i m m t d i e R a n g s t u f e i n d e r R a n g o r d n u n g [2]). Daraus erwächst ganz allgemein ein Interesse für die Phänomene von Einheit und Vielheit, von dem Plotin weitgehend beherrscht wird. Wenn eine Sache analysiert werden soll, so interessiert ihn primär ihr Einheitscharakter. Die hier in Betracht kommende Einheit wollen wir morphische Einheit nennen, weil sie die Morphe eines Seienden zusammenhält und verhindert, daß die Idee in ihre Strukturmomente, das Ding in seine Elemente zerfällt [3]). Jedes Seiende muß, um sein zu können, in einer be-

---

1) So ist das Noetische *πλῆθος ἕν* (VI, 2—II, 305, 17), eine Mannigfaltigkeit, der die Vereinzelung im Raume fehlt, die wahrnehmbare Welt *πλῆθος διεστηκός* (16).

2) VI, 9, 1—II, 508, 16: *ὥστε τὰ μὲν ἧττον ὄντα ἧττον ἔχει τὸ ἕν, τὰ δὲ μᾶλλον μᾶλλον.* Dieser Satz gilt zunächst nur von der Einheit des Seienden, setzt noch nicht das „metaphysische" Eine voraus. Seine Umbildung im Sinne einer realen Abhängigkeit vom Einen nicht als Einheitsbestimmung, sondern als Hen metaphysicum finden wir VI, 2, 5—II, 305, 13: *ὅσῳ γὰρ πρὸς ἓν ἡ ἀπόστασις, τόσῳ καὶ πρὸς ὄν* (= Nus).

3) Davon ist das unum transcendentale zu unterscheiden: Damit, daß etwas ist, ist es zugleich Eines (bei Plotin wird es dabei einer Mehrheit gegenübergestellt). Der Begriff des unum transcendentale ist für Plotin nicht wichtig,

stimmten Weise einheitlich sein. So kann Plotin, ohne daß es nötig ist, die Vorstellung eines metaphysischen Einen heranzuziehen, sagen: „Alles Seiende ist durch das Eine seiend." Zum Verständnis dieses Satzes reicht der morphische Einheitsbegriff aus. Allerdings versteht Plotin sofort mehr: Die Unmöglichkeit, daß etwas ist, ohne durch irgendeine Einheit zusammengehalten zu werden, wird ihm zur realen Erhaltung der Seinsdauer durch das Eine im spekulativen Sinn.

3. Die Stellung der Seele zwischen beiden Bereichen ist unbestimmt; Platon hatte sie im Timaios [1]) vom Demiurgen schaffen lassen, wies sie also der untern Welt zu, ganz konsequent, da die Ideen „Wesen" sein sollten, die faktische Seele jedoch, auch die Weltseele, vom Wesen der Seele verschieden ist. Allerdings wird ihr eine gewisse Zwischenstellung zwischen beiden Bereichen gegeben. Ihr Sein besteht in einer Mischung beider Seinsweisen [2]). Da sie nicht reines Was, da sie ferner nicht unveränderlich ist, kann sie nicht Idee sein; da sie unsterblich ist, auch nicht wahrnehmbar, wie der Körper, kann sie nicht ganz in den andern Bereich fallen. Sie bildet also eine Art Zwischenreich. Dieser Gedanke ist für die Ausbildung des Neuplatonismus sehr wichtig, da damit die Seele

---

weil er keiner Steigerung fähig ist. Erwähnt wird er VI, 9, 2—II, 509, 12: *ἄνθρωπος γὰρ καὶ εἷς ἄνθρωπος ταὐτόν*, ferner VI, 2, 11 — II, 24—30. An der letzten Stelle ist die Frage: wie unterscheidet sich die morphische Einheit des Noetischen von der des Wahrnehmbaren. Plotin will den Unterschied schon im griechischen Sprachgebrauch finden; er unterscheidet dabei beide Arten von Einheit. Wenn ich *ἄνθρωπος* (Mensch fungiert hier als Beispiel für Wahrnehmbares) ausspreche, so meine ich nur Mensch, über die Einheit ist nichts ausgemacht (*ὅθεν τὰ μὲν ἄλλα λέγεται, ἃ λέγεται μόνον, οἷον ἄνθρωπος*). Will ich nun die morphische Einheit ausdrücken und sage *εἷς ἄνθρωπος*, so meine ich in Wirklichkeit nicht die morphische, sondern die transzendentale (*καὶ γὰρ εἴ ποτε λέγοιμεν εἷς, πρὸς δύο λέγομεν*). So bleibt für die Bezeichnung der morphischen Einheit eines Wahrnehmbaren nichts übrig als ein komplizierter Ausdruck (*εἰ δὲ καὶ ἄλλως* (nämlich als morphisches) *τὸ ὂν λέγομεν ἐπ' αὐτοῦ* (Mensch), *προστιθέντες λέγομεν*). Beim On (hier ist der Nus als ganzer gemeint) reden wir das Ganze als ein Eines-seiendes an und halten es für Eines (nämlich im Sinne der morphischen Einheit), d. h. wenn wir *ἓν ὄν* sagen, so meinen wir die morphische Einheit des Nus, nicht seine transzendentale. Weil also der Sprachgebrauch beim Nus die morphische Einheit näher legt als beim Körperlichen, so muß sie größer sein.

1) 34 b.

2) 35 a: *τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας* (das Noetische) *καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος*.

eine Hypostase zwischen Noetischem und Wahrnehmbarem wird [1]). Aber Plotin modifiziert diesen Zwischen-charakter der Seele, er hebt sie ins Noetische [2]), weil ihm die ursprüngliche Konzeption der Idee als Was und Wesen nicht mehr lebendig ist (einer solchen würde ja das Vorhandensein einer faktischen Seele unter den Ideen widersprechen), sondern weil der charakteristische Unterschied beider Welten der der Räumlichkeit und Unräumlichkeit wird (also am Leitfaden der Einheit). So betrachtet hat die Seele größere Verwandtschaft mit der Idee als mit dem Körper. Der eigentliche Grund liegt in einem veränderten Lebensgefühl dieser Zeit. Die Seele, die Innerlichkeit des Menschen, war, gerade in ihrer Unabhängigkeit von der Welt, in ganz ausgedehntem Maße in ihren Gesichtskreis getreten. Man erlebte sich als völlig verschieden von der umgebenden Welt. Die Erhebung der Seelensubstanz ins Noetische ist nur ein metaphysischer Ausdruck dieses Gefühls.

Damit hat sich aus dem Gegensatz: noetischer und wahrnehmbarer Bereich die Reihe: Noetisches, Seele, Wahrnehmbares entwickelt. Die Reihe selbst wird als Rangordnungsreihe bestimmt, ihr Prinzip ist die Einheit.

Dazu kommen folgende Bestandteile der Tradition, die Plotin aufgenommen hat:

1. Gegenüber den anderen platonischen Ideen nahm die Idee des Guten [3]) eine ganz ausgezeichnete Stelle ein, sie konnte aus der Masse der andern Ideen leicht losgelöst werden und dazu dienen, die Rangordnungsreihe nach oben abzuschließen. Das hat Plotin getan, aus ihr ist sein Eines geworden [4]). Auch für den späten Platon war das Gute Hen geworden (Aristot. Met. *α* 6, 987 b 20), freilich aus

---

1) Damit ist auch ihre Einheit bestimmt: sie muß zwischen noetischer Raumlosigkeit und Raum liegen; sie ist zwar unkörperlich, findet sich aber als eine doch an jedem Teile des Körpers, kann sich dem Körper, den sie beseelt, anpassen (VI, 1—II, 3, 11: *ἔχει δὲ φύσιν μερίζεσθαι*), allerdings nur mit einem Teil, dem „niederen".

2) VI, 3, 1—II, 327, 14: *ἡ δὲ ψυχῆς φύσις ἐν ἐκείνῳ τῷ νοητῷ καὶ οὐδ' ἁρμόσει εἰς οὐσίας τῆς ἐνταῦθα λεγομένης σύνταξιν.* In VI, 2, 4 und 5 ist die Seele der exemplarische Boden für die Gewinnung der noetischen Kategorien, Plotin will eine *νοητὴ ὑπόστασις* sich vornehmen, um die Kategorien zu entdecken: *εἰ δέ τις λάβοι ψυχὴν μίαν, ἀδιάστατον, ἀμεγέθη, ἁπλούστατον* . . . Man sieht schon an den Adjektiven, wie sehr es ihm auf Einheit ankommt.

3) Rep. 509 b. — Siehe Natorp a. a. O., S. 532: „Es (das Gute) rückt über das alles hinauf fast in die Sphäre des Hen des Plotin."

4) V, 1, 8—II, 171, 13: *τοῦ δὲ αἰτίου νοῦ ὄντος πατέρα φησὶ* (Platon) *τἀγαθὸν καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας.*

anderen Motiven, als sie sich aus Plotin erschließen lassen, auf Grund der Analogie des Aufbaus der Ideenwelt mit dem des Zahlensystems.

2. Aristoteles hatte einen Nus zum ewigen Beweger und Erhalter der Welt gemacht; dieser Nus dachte nicht etwa die Ideen, sondern sich selbst und sein Denken. In ihm ist der „monotheistische“ Abschluß der griechischen Metaphysik der Welt ganz durchgeführt, ohne daß religiöse Beziehungen irgendwelcher Art zu ihm vorhanden wären. Der Einführung dieses Nus hat sich der spätere Platonismus nicht entziehen können. Damit war die Möglichkeit gegeben:

a) die noetische Welt von ihm abhängig zu machen,

b) die Glieder der Reihe in die bestimmte Beziehung realer Abhängigkeit voneinander zu bringen. In dieser Richtung wirkten besonders die folgenden Bestandteile der Tradition.

3. Die platonische Weltseele des Timaios hatte im Gottesbegriff der Stoa eine weitgehende Ausbildung erfahren. Die Stoiker hatten sich vor allem mit dem organischen Werden beschäftigt und es durch die Logoi spermatikoi, Aeußerungen Gottes, erklärt. Plotin nahm diese stoische Gottheit als Weltseele auf [1]).

4. Im Timaios gibt es einen Demiurgen, der auf die Ideen hinsieht und so die Welt schafft. Er wird selbst Nus genannt (39 e) und ist nicht etwa das, was die Ideen in sich enthält. Es lag nahe, ihn mit dem aristotelischen Nus in Verbindung zu bringen [2]). Jedoch mußte er seine Eigenschaft als Demiurg dieser Welt verlieren, da ihm die Weltseele, der das von der Stoa her anhaftete, diese Funktion abnahm. Jedoch war der Demiurg im Timaios Erschaffer der Weltseele, so daß jetzt der Nus der Seele gegenüber Schöpferfunktion bekommt. Daß die Weltseele die Ursache der Organisation dieser Welt ist, ist stoisch, daß der Nus die Weltseele schafft, platonisch. Damit ist die Reihe: Nus, Seele, körperliche Welt so verbunden, daß der höhere Bereich den niederen erschafft oder aus einem vorhandenen Stoff bildet.

Dieses Verhältnis der Bereiche ist nicht singulär; Plotin sucht es auch in der Körperwelt zu belegen, um daraus ein allgemeines Gesetz abzuleiten, dem dann auch die Reihe: noetische Welt,

---

1) VI, 2, 5—II, 305, 18: Die Seele ist Eines und Vieles; liegt ihre Vielheit vielleicht in den *λόγοι τῶν γιγνομένων*? . . . *αὐτὴ λόγος καὶ κεφάλαιον τῶν λόγων καὶ ἐνέργεια αὐτῆς κατ' οὐσίαν ἐνεργούσης οἱ λόγοι.*

2) V, 1, 8—II, 171, 14: *δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς αὐτῷ* (Platon). *τοῦτον δέ φησι τὴν ψυχὴν ποιεῖν ἐν τῷ κρατῆρι ἐκείνῳ.* Plotin findet also im Demiurgen seinen Nus wieder.

Seele, körperliche Welt unterliegen müßte. Er behauptet, daß alle Seienden, solange sie im Sein bleiben, aus ihrem „Wesen“ eine Hypostase heraussetzen, die sich um das Hypostasierende herumlegt [1]). Die Voraussetzung und Ursache dieses Heraussetzens ist die gegenwärtige, ständig vorhandene Kraft des Seienden, von dem die Hypostase abhängt, und zwar ist es nicht so, daß die beiden, Erzeugendes und Erzeugtes, bezüglich ihres Was indifferent zueinander sich verhielten, sie sind sich vielmehr ähnlich, das Hypostasierte ist ein Bild [2]) des Hypostasierenden. Als Beispiele bringt er:

1. Feuer, das die Wärme aus sich heraussetzt.
2. Schnee, der die Kälte nicht bei sich behält.
3. Die wohlriechenden Essenzen, die, solange sie sind, ihren Geruch „hinausschicken“.
4. Alles, was mit seinem Werden zu Ende gekommen, erwachsen, reif ist, zeugt.

Wichtig ist, daß alles Erzeugte geringer [3]) sein, also eine geringere Seinsstufe innehaben muß als das Erzeugende. Damit ist das Aufbau- und Entstehensgesetz der neuplatonischen „Welt“ gewonnen [4]). Alles Seiende zerfällt so in eine unendlich mannigfache, differenzierte Anzahl von Stufen, jedes Entstehen wird in den „emanativen“ Zusammenhang eingebaut.

Muß nun nicht aber das Noetische selbst als Erzeugtes eines andern angesehen werden? Wir sahen schon, daß das platonische Gute einen solchen Abschluß der Reihe nahelegte. Wie ist dieses

---

1) V, 1, 6—II, 168, 21: *καὶ πάντα τὰ ὄντα ἕως μένει ἐκ τῆς αὐτῶν οὐσίας ἀναγκαίαν τὴν περὶ αὐτὰ πρὸς τὸ ἔξω αὐτῶν ἐκ τῆς παρούσης δυνάμεως δίδωσιν αὐτῶν ἐξηρτημένην ὑπόστασιν, εἰκόνα οὖσαν οἷον ἀρχετύπων ὧν ἐξέφυ.* Er bringt dann im folgenden die im Text gegebenen Beispiele.

2) Hier zeigt sich die Auslegung physischer Verhältnisse bestimmt durch die Bildtheorie im Verhältnis des Noetischen und Körperlichen; denn an sich ist es ja nicht verständlich, wie man Wärme ein Bild des Feuers nennen kann. Erst wenn es sich aus dem Verhältnis der beiden Bereiche gewissermaßen festgesetzt hat, daß das Hypostasierte Bild des Hypostasierenden sein muß, kann auch das Verhältnis Feuer-Wärme so erklärt werden. V, 1, 7—II, 169, 17 wird dann auch der Nus als Bild des Einen verstanden, weil er als das vom Einen Erzeugte vieles von ihm bewahren muß.

3) V, 1, 6—II, 168, 31: *καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾷ.*

4) IV, 8, 6—II, 150, 7: . . . *εἴπερ ἑκάστῃ φύσει τοῦτο ἔνεστι τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖν* . . . V, 4, 1—II, 203, 19: *ὅτι δ' ἂν τῶν ἄλλων εἰς τελείωσιν ἴῃ, ὁρῶμεν γεννῶν καὶ οὐκ ἀνεχόμενον ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν, ἀλλ' ἕτερον ποιοῦν* . . . Es folgen dieselben Beispiele wie V, 1, 6.

nun zu bestimmen? Es muß nach dem oben Gesagten eine größere Einheit haben als das Noetische. Was hat aber eine größere Einheit als die raumlose Idee? Daß das zu Bestimmende einzig ist, ist durch das Gute und den aristotelischen Nus vorgegeben. Wie ist nun die Einheit dieses Einzigen zu bestimmen, damit sie größer ist als die der Idee? Das Einzige ist nicht so Eines, daß es zuerst etwas ist, dann den Charakter der Einheit hat; die Einheit darf keine Eigenschaft des Einen sein, sie muß sein Wesen sein. Es ist also, wie die Idee, mit seinem Was identisch. Seine Einheit ist Einheit im Sinne der Punktualität (es ist kein Dieses, kein Was, hat keine Struktur) und zugleich Einzigkeit [1]). Deshalb kann das Eine auch nicht sein, da damit die Einheit Bestimmung eines Seienden würde, von ihm ausgesagt wäre, so daß das Eine in sich eine Zweiheit hätte und nicht den radikalen Sinn von Einheit verwirklichen könnte [2]). Dieser Negation des Seins liegt natürlich zugrunde, was Platon über die Idee des Guten sagt (Rep. 509 b): „Das Gute ist kein Seiendes, sondern ragt noch jenseits des Seins hinaus an Würde und Kraft". Ein weiterer Grund ist, daß der Seinsbegriff bereits für die Idee in Anspruch genommen ist. Was nicht wie eine Idee aussieht [3]), keine im Erkennen sichtbar werdende Struktur hat, kann nicht sein. Ferner ist der Nus aus der Tradition als höchstes Seiendes vorgegeben; was noch über ihn hinausliegt, kann dann nicht mehr sein.

Das Eine ist jedoch nicht nur ein aus theoretischen Konsequenzen entwickelter Abschluß des Hypostasenaufbaus, wie wir eben zeigten (das ist es erst in zweiter Linie); primär ist es Ziel und Moment eines Erlebniszusammenhanges, in dem alle seine Charaktere letztlich begründet sind, sowohl sein Einessein wie sein Nichtsein. Die Ekstase, wie wir dieses Erleben des Einen nennen wollen, ist absolute Vereinfachung (darum Eines), die nichts sich gegenüber hat, in der nichts Bestimmtes, Artikuliertes gehabt wird, in der alle Begrenzung, die wesentlich zum Sein gehört, verschwun-

---

1) V, 5, 4—II, 210, 13: . . . *ἓν καὶ ἀληθῶς ἕν, ἀλλὰ μὴ ὥσπερ τὰ ἄλλα ἕν, ἃ πολλὰ ὄντα μετοχῇ ἑνὸς ἕν* (das trifft auch auf die Idee zu); V, 4, 1—II, 202, 27: . . . *ὂν ὄντως ἕν, οὐχ ἕτερον ὄν, εἶτα ἕν, καθ' οὗ ψεῦδος καὶ ἕν* (die Idee z. B., die zunächst Idee mit bestimmtem Inhalt, dann Eines ist, realisiert nicht den strengen Begriff von Einheit); — V, 3, 12—II, 196, 2: *αὐτοέν* (Idee des Einen, reines Einessein).

2) VI, 9, 5—II, 514, 31: *τὸ δὴ πρὸ τούτου θαῦμα τὸ ἕν, ὃ μὴ ὄν ἐστιν, ἵνα μὴ καὶ ἐνταῦθα κατ' ἄλλου τὸ ἕν . . .*

3) *ἀνείδεον* (VI, 9, 3 — II, 510, 27).

den ist (darum Nichtseiendes) [1]. Plotin ruft sich und die andern immer wieder auf, diesen Weg zur Ekstase zu beschreiten. Seine ganze „Philosophie“ ist ein Protreptikos zur Ekstase; was in seinen Schriften ursprünglich ist, sind die Beschreibungen dieses Zustandes und des Weges dahin. Der Weg nimmt seinen Ausgang von einer Abkehr von der Welt (diese ist wesentlich, gemäß dem, was wir über Plotins „Einheitsinteresse“ sagten, Mannigfaltigkeit) in einem Leben, dessen Richtung nach innen geht. Der Welt entzieht sich die Seele in drei Stufen [2]:

1. Sie verhindert, daß das Wahrgenommene auf den Zustand wirkt, nimmt zwar noch wahr, ist noch in der Welt, diese aber hat, trotzdem sie sich aufdrängt, keine Kraft mehr, zum „Zustand“ der Seele durchzukommen und ihn zu beeinflussen [3].

2. Auch das Wahrnehmen der Welt hört auf; außer ihrer Kraft verliert die Welt auch noch ihr Da-sein. Die Seele steht für sich allein, aber als konkrete noch in einer gewissen Mannigfaltigkeit.

3. Die Seele entzieht sich ihr selbst, als Leben in dieser Bestimmtheit.

Verloren werden also nach und nach die Welt als für die Seele bestimmende, die Welt als in einem gegen sie gesicherten Zustand bloß vernommene, die Seele als konkrete, damit auch als erkennende. Was übrig bleibt, ist die geeinte Seele, die man nicht mehr als solche bezeichnen kann, die einen Ausstand nicht nur aus dem Körper, sondern auch aus sich selbst erlebt hat und das Eine geworden ist. So wird der Weg zur Vereinigung mit dem Einen erlebt als fortschreitende Vereinfachung [4], so daß die im Theoretischen laufenden Ueberlegungen und das Begreifen der Ekstase

---

1) Wenn hier aus Plotin heraus das Hen erklärt wird, so heißt das nicht, daß er es als Abschluß des „Systems“ eingeführt hätte. Es spielt als solcher, wie E. R. Dodds, The Parmenides of Plato and the origin of the neoplatonic „One“, Classical Quarterly, 22, 1928, S. 129 ff. gezeigt hat, schon im vorchristlichen Platonismus, wahrscheinlich in der alten Akademie, eine Rolle.

2) VI, 9, 7—II, 518, 9: *πάντων τῶν ἔξω ἀφέμενον δεῖ ἐπιστραφῆναι πρὸς τὸ εἴσω πάντη, μὴ πρός τι τῶν ἔξω κεκλίσθαι, ἀλλὰ ἀγνοήσαντα τὰ πάντα καὶ πρὸ τοῦ μὲν τῇ διαθέσει, τότε δὲ καὶ τοῖς εἴδεσιν, ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὐτὸν ἐν τῇ θέᾳ ἐκείνου γενέσθαι.*

3) Das ist *ἀπάθεια* und *ἀταραξία*. Das Zustandsideal der griechischen Philosophie, das sich zu einem negativen entwickelt hatte, ließ Plotin nur als eine Vorstufe seines eigenen gelten. Die indifferente Zustandslosigkeit, das punktuelle Existieren hatte für ihn nur Sinn im Hinblick auf einen unendlich erfüllten Zustand.

4) VI, 9, 11—II, 524, 2: *ἔκστασις καὶ ἅπλωσις.*

auf dasselbe hinauskommen, Bestimmungen eines Obersten als Einen. Beides stützt sich gegenseitig: Die Ekstase wird als Vereinfachung interpretiert unter dem Einfluß der Theorie des Einen, dieses als Eines durch das Erlebnis der Ekstase als Vereinfachung. Die Stützung des metaphysischen Aufbaus durch die Erlebniszusammenhänge, die auf einen bestimmten Zustand hindrängen, geht weiter. Die Hauptetappe des Weges ist das Erkennen. Dadurch wird die Seele auf die Vereinfachung vorbereitet, wird die Kraft der Welt gebrochen. Als Erkennen ist es zwar noch mannigfache Bewegtheit, während Ekstase erfülltes Ruhigsein im Augenblick ist, aber es bringt doch die Seele auf den Weg. Da das Noetische viel einheitlicher ist als das Körperliche, die Seele im Aufstieg aber Nus, d. h. mit dem Noetischen identisch wird, also auch seine Einheitsform übernimmt, so liegt *νοεῖν* zwischen dem durchschnittlichen Zustand der Seele und der Einung. So spiegelt sich die Reihe: Eines, Nus, Seele in den Stadien des Weges zum Einen.

Im Vorhergehenden ist die neuplatonische Hypostasenreihe rein aus der griechischen Tradition entwickelt worden. Nun zeigt sie aber eine Verwandtschaft mit gnostischen Aeonenspekulationen, mit der philonischen Reihe: Gott, Logos, Dynameis, Welt, mit der manichäischen Götterlehre, die in drei Staffeln die Götter auftreten läßt, kurz, mit der Struktur des „oberen" Reiches im hellenistischen Synkretismus überhaupt. Wir erinnern uns, daß Plotin in einer der Hauptstätten des Synkretismus, in Alexandrien, studiert hat, daß ihm die zeitgenössische Literatur vertraut war und daß ähnliche Hypostasenspekulationen auch in der griechischen Philosophie eine Rolle spielten (z. B. bei Numenios). Wir haben festgestellt, daß sowohl die inhaltliche Erfüllung der Hypostasenreihe wie die bestimmte Form der Abhängigkeit der niederen von der höheren Hypostase griechisch ist. Hier ist auch nicht das geringste „orientalisch". Anders steht es mit dem formalen Aufbau der Hypostasenreihe als solcher und dem ungeheuren Gewicht, das der Hypostasenrang im Denken Plotins hat; das scheint in der Tat nicht genuin griechisch zu sein. Woher dieses Prinzip nun eigentlich stammt (man denkt neuerdings an Iran), das können wir hier nicht untersuchen. Wir können nur soviel feststellen: Die Hypostasenreihe ist das metaphysische Schema des Hellenismus. So mußte auch Plotin, als in seiner Zeit stehend, dieses Schema übernehmen. Es geht nicht an, nach einem bestimmten Vorgänger zu fragen, von dem er das Schema übernommen hätte; denn es war

das Schema der Zeit. Seine Individualität, wie die jedes Philosophen und Theologen der Zeit, wird nun konstituiert durch die konkrete Erfüllung, die er dem Schema gegeben hat: er erfüllte es mit den Grundbegriffen der griechischen Tradition, und zwar so, daß er aus fast allen Lagern der griechischen Philosophie die entscheidenden Kategorien heranzog; er hat das sicherlich nicht als erster getan, aber seine Philosophie ist uns erhalten geblieben und sie hat gewirkt: Sie ist damit für uns der am reinsten durchgeführte Synkretismus der Elemente der griechischen Tradition im Rahmen des hellenistischen Hypostasenschemas.

Daneben bemerke ich noch folgende wichtige Elemente in Plotins „System", die mir nicht rein-griechisch zu sein scheinen:

1. Die weltabgewandte Ekstase und ihre zentrale Stellung.

2. Die Transzendenz und Ueberweltlichkeit Gottes (des Hen), die ja durchgehendes Charakteristikum hellenistischer Religionsphilosophie ist, z. B. der Gnosis, die ihn durch phantastische Aeonenspekulationen immer weiter zurückzuschieben sucht, Markions (der „fremde" Gott), Philons.

Die noetische Welt ist eingebaut in den Zusammenhang der Stufenfolge. Ueber ihr steht kein Bereich, sondern das Eine, unter ihr die Seele, ebenfalls als eine mit unendlichen Möglichkeiten, in einzelnen Seelen wirklich zu werden. Die Struktur des Noetischen wird jetzt beeinflußt:

1. Durch die Analogie mit dem Einen und der Weltseele. Gerade die Stellung in der Hypostasenreihe, wo nicht mehr Bereich unter Bereich, sondern „Ding" unter „Ding" steht, ist sehr wirksam, den Bereichscharakter des Noetischen in den Hintergrund zu drängen.

2. Durch den aristotelischen Nus, in dem nichts von einer Vielheit von Ideen ist.

3. Dadurch, daß das Hypostasenschema als solches gleichsam die Tendenz hat, von Einzelwesen, nicht von Bereichen ausgefüllt zu werden.

So tritt vor den Aspekt eines Bereiches von Ideen der des einen Nus, der ein Gott geworden ist, um dessen Epiphanie gebetet werden kann [1]), dessen unbegreifliche Schönheit den Betrachter begeistert [2]). Eine weitere Umbildung des Noetischen liegt in Folgen-

---

1) Dafür ist folgende Stelle außerordentlich charakteristisch: *ϑεὸν δὲ καλέσας . . . εὔξαι ἐλϑεῖν. ὁ δὲ ἥκοι τὸν αὐτοῦ κόσμον φέρων μετὰ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ ϑεῶν.*

2) V, 5, 3—II, 209, 18: *ϑεός τις μέγας*, 25: *κάλλος ἀμήχανον.* — Nur so ist

dem: Wir sahen schon bei Platon, daß neben der Umgestaltung der Ideenwelt als ganzer zu einem Zoon auch die einzelne Idee einem Umbildungsprozeß unterlag. Sie tendierte dahin, Nus zu werden. Bei Plotin haben wir beide Prozesse vollendet. Wenn in diesem Fall auch keine Analogie mit dem aristotelischen Nus und den andern Gliedern der Hypostasenreihe vorlag, so genügte doch die Umwandlung des wissenschaftlichen Verhaltens in ein anderes, gleich näher zu charakterisierendes, die Idee zu entsachlichen, sie zum Nus zu machen. Nicht nur der die Ideen umfassende Nus ist Gott, auch die einzelnen Ideen sind zu noetischen Göttern geworden [1]).

Nachdem wir so die beiden in derselben Richtung laufenden und von demselben Motiv getragenen Umbildungstendenzen des Noetischen charakterisiert haben, müssen wir dieses Motiv einer näheren Betrachtung unterziehen, indem wir von der metaphysischen Konstruktion auf das Erlebnismäßige zurückgehen. Die eben aufgezählten, aus der Tradition heraus wirkenden Motive hätten nicht wirksam werden können, wenn Plotin sie nicht in einem ganz andern Lebensgefühl aufgenommen hätte, als es das attische des vierten vorchristlichen Jahrhunderts war. Hen und Nus sind ihm vorstellungsmäßige Projektionen des auf die Ekstase hindrängenden Lebenszusammenhanges, gegenständliche Symbole bestimmter Situationen des Lebens. Nicht nur ist das Noein gegenüber der Ekstase entwertet, weil es nur zu einem leeren Zustand der Weltgesichertheit zu führen schien, sondern es ist auch in seiner Struktur verändert, es ist primär nicht mehr Erkennen eines Was, einer Idee. Es ist nur wichtig, daß es überhaupt Noetisches gibt, daß die Seele dorthin gehört, daß es sie aus dieser Welt fort-

---

es möglich, daß Plotin, wie Anm. 2, S. 18 zeigt, den Demiurgen Platons mit seiner noetischen Welt identifizieren konnte.

1) Von *θεοὶ νοητοί* redet Plotin II, 9, 8—I, 19, 4; 16; V, 1, 7—II, 170, 29: *ἰδεῶν κάλλος, πάντας δὲ θεοὺς νοητούς*. Ebenso V, 8, 9—II, 214, 32. — Vgl. Arnou (Le désir de dieu chez Plotin, Paris 1918, S. 66): „. . . les Idées qui chez Plotin ne sont plus formes abtraites, des entités logiques inertes, mais des âmes, mieux que cela des intelligences, des parties vivantes du *νοῦς*.“ Der damit geforderte, bei Platon und Aristoteles nicht vorhandene Plural von *νοῦς* findet sich VI, 1, 4—II, 367, 14; VI, 2, 22—II, 325, 6; 25. — Der spätere Neuplatonismus hat mit seinen *θεοὶ νοητοί, νοεροί, νοητοὶ καὶ νοεροί* diese Tendenz der Entsachlichung der Idee ins Abstruse fortgesezt. Die so gefaßte noetische Welt gab dann dem katholischen Christentum Raum für seine metaphysisch-dogmatischen Gestalten, vorstellungsmäßige Symbole des religiösen Vorgangs.

zieht. Noein ist weniger Erkennen einer einzelnen Struktur, sondern bewundernde „ästhetische“ Betrachtung, Schauen des Nus als eines „Dinges“, das vor dem Einen steht [1]).

Das trifft nicht nur den Nus als ganzen, sondern auch jede einzelne Idee, der man nun mit ganz andern Möglichkeiten als den theoretischen sich nähert. Der ganze Mensch sucht sich zu ihr hinzuarbeiten, ästhetische und religiöse Tendenzen sind dabei führend.

Wie diese beiden neuen Aspekte des Noetischen, der des einen Nus und der eines Bereiches von Intelligenzen, miteinander ausgeglichen werden, werden wir Kap. 4 sehen; daß sie untereinander zusammenhängen, und die Auffassung des noetischen Bereiches als Nus die der Idee als Nus begünstigt, braucht nicht weiter erörtert zu werden.

Wenn wir die Umformung der Idee so darstellten, als ob Plotin der erste gewesen wäre, der den dahin drängenden Tendenzen nachgegeben hätte, so taten wir das, um zu zeigen, wie weit er aus Platon, Aristoteles und der Stoa verstanden werden kann, vor allem aber, weil er am besten die Möglichkeit gibt, die Motive der Umformungen zu durchschauen, da er allein eine ausdrückliche Theorie des umgeformten Noetischen gibt. Wir müssen aber beachten, daß unser Vorhaben eine große Einseitigkeit bedeutete; denn die angegebenen Motive haben nicht rein auf ihn wirken können, da er das Noetische schon in beiden Umformungen vorfand. Wir müssen also als entscheidendes Moment nachtragen, daß schon vor Plotin beide Möglichkeiten, das Noetische umzubilden, realisiert wurden, und daß er die Umbildungen als schon vollzogene der Tradition entnahm. Das bedeutet nicht, daß die oben gegebenen Motivationen überflüssig geworden wären, da sie sich lebendig zeigen gerade darin, daß Plotin die Umbildung übernahm und nicht, was ihm freigestanden hätte, auf den genuinen Platon zurückging. Wir wissen nämlich, daß zu Plotins Zeit eine Kontroverse im Platonismus darüber bestand, ob die Ideen im

---

1) Vgl. die zutreffende Schilderung, die Arnou (a. a. O. S. 46) entwirft. Söhngen (Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung, Leipzig, 1923) zeigt, daß die Verhaltungsweisen zum Einen und zum Nus sehr ähnlich sind. Die Seele erlebt gegenüber dem Noetischen „verzückte Visionen (S. 48)“. „Der Nus hat also an seinem objektiv-wissenschaftlichen Charakter eingebüßt und empfängt seinen Wert unter religiösem Gesichtspunkt (S. 70).“ Er setzt mit Recht ein Nuserlebnis neben die eigentliche Ekstase.

Nus oder außerhalb seiner sich befänden, d. h. darüber, ob der Aspekt des Noetischen als Ideenwelt oder als Nus gelten sollte. Porphyr hatte eine Schrift geschrieben: *ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά*, war von Amelios bekämpft worden und wurde erst nach erneuter Auseinandersetzung von Plotins Theorie des Noetischen überzeugt [1]). Nach Zeller [2]) war die Frage ein wesentlicher Streitpunkt zwischen Longin und Plotin. Dieser bemerkte, wohl aus Anlaß der gegensätzlichen Platoninterpretation in diesem Punkte: „Ein Philologe ist Longin, ein Philosoph aber keineswegs." Die Tendenzen, die zur Umbildung des Noetischen führten, mußten also in Plotin so stark sein, daß er die andere Auffassung des Noetischen ablehnte.

Die umgebildete Ideenwelt begegnet uns bei Philon, und zwar

1. so, daß man ihn nicht für den Urheber der Veränderung halten kann,

2. in einer prinzipiell andern Form als bei Plotin.

Wir beginnen beim zweiten Punkt und fragen nach dem Unterschied der plotinischen und philonischen Idee. Die durchgängige Bestimmung der Idee bei Philon ist Dynamis [3]). Da Gottes Transzendenz betont wird, er also zu rein ist, um sich mit der Materie zu befassen, so braucht er Werkzeuge, Kräfte, die die Materie umformen und diese Welt organisieren. Diese Ideen, Kräfte, sind die Logoi [4]). Der Grundaspekt ist stoisch. Die Kräfte sind die in der Welt wirkenden Logoi Gottes, wie die stoische Gottheit durch die Logoi spermatikoi in jedem Teil der Welt tätig ist. Die Logoi werden nun mit den platonischen Ideen in Verbindung gebracht, die zu im Sichtbaren wirkenden Kräften gemacht werden. Die philonische Idee wird damit zu einem platonisch-stoischen Bastard, in dem das stoische Element dominiert. Eine solche dy-

---

1) Vita Plot. 18. 2) A. a. O., III, 2, 4. Aufl., S. 518, Anm. 4.

3) De special. Leg. I, 329 (nach den Paragraphen der Ausgabe von Cohn-Wendland): *ἐξ ἐκείνης* (der Materie) *γὰρ πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεός, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός — οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρον καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν εὐδαίμονα καὶ μακάριον — ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν.* — Eine gleiche Auffassung der Idee findet sich in den hermetischen Schriften (Ascl. 38, 25). Vgl. dazu J. Kroll. Die Lehren des Hermes Trismegistos, S. 112 f. Nach dem Folgenden mußten sich darin vor Philon oder seinen jüdischen Vorgängern, über die wir nichts wissen, abhängig sein.

4) De somn. I, 69: *οὐ γὰρ ἀξιῶν ὁ θεὸς εἰς αἴσθησιν ἔρχεσθαι τ ο ὺ ς ἑ α υ τ ο ῦ λ ό γ ο υ ς ἐπικουρίας ἕνεκα τῶν φιλαρέτων ἀποστέλλει.*

namische Idee [1]) hat ihren Charakter als Gegenstand des Erkennens ebenso verloren, wie die ideale Intelligenz Plotins; aber während diese abgesondert von aller physischen Wirkung reines und ständiges Denken ist, muß jene in der Welt der Materie wirken, d. h. die Funktionen der plotinischen Weltseele ausüben. Hier zeigt sich deutlich der fundamentale Unterschied zwischen Plotin und Philon; es ist grundfalsch, der plotinischen Idee diesen dynamischen Charakter zu geben. Heinemann [2]) sagt mit Recht von Philon, daß die Ideen „die wirkenden Ursachen und Kräfte" sind, durch die Gott „Ordnung in die untergeordneten Stufen bringen und einem jeden Ding seine Eigentümlichkeit aufprägen läßt; sie sind die unzerreißbaren Bänder, die er durch die Welt spannt; von den Griechen werden sie Dämonen, von Moses Engel genannt." Für ihn liegt ein wichtiger Grund der Athetese von V, 7 darin, daß in diesem Buch die Idee mit dem Logos spermatikos identisch sein soll [3]). Aber trotz der sicher auch ihm bekannten Verwandtschaft der philonischen Idee mit dem stoischen Logos, die ihr den Namen Logos eingetragen hat, sagt er dann (S. 189), daß ein spezifischer Philonismus Plotins darin liege, daß die Ideen zu Kräften Gottes werden und daß der Kraftbegriff eine grundlegende Bedeutung für die noetische Welt bekommt. Er läßt sich zu dieser These der philonischen Struktur der plotinischen Idee bestimmen dadurch, daß bei Plotin die Idee häufig Dynamis genannt wird. Aber Dynamis meint bei Plotin nicht wie bei Philon das, was im Sichtbaren, in der Natur wirkt, sondern einen Charakter der idealen Intelligenz, sofern sie die Kraft hat, ihr Gedachtes zu denken und die nächste Stufe des Noetischen zu erzeugen [4]). Es ist möglich, daß die Bezeichnung der Idee als Dynamis durch direkte Bekanntschaft Plotins mit Philons Schriften oder durch Vermittlung etwa des Numenios verursacht ist, von der Sache jedoch ist nichts auf Plotin übergegangen. Ebenso steht es

1) Wir reden hier von der dynamischen Auffassung der Idee (siehe E. Hoffmann, Der gegenwärtige Stand der Platonforschung, Anhang zu Zeller, a. a. O., Bd. II, 1, S. 1092 ff. S. 1089); in diesem Sinne hat man die platonischen Ideen verstehen wollen, z. B. Deussen, Philosophie der Griechen, S. 251: „Unter den Ideen des Platon sind die wirkenden und formbildenden Kräfte der organischen und anorganischen Natur zu verstehen."

2) A. a. O., S. 7. 3) S. 72.

4) Vgl. Kap. 3. — Vgl. V, 8, 9—II, 242, 26, wo der stoischen Dynamis in der Welt die wahre Dynamis entgegengesetzt wird: *ἡ δὲ δύναμις ἡ ἐκεῖ μόνον τὸ εἶναι ἔχει καὶ μόνον τὸ καλὸν εἶναι.*

mit der Bezeichnung der Ideen oder idealen Intelligenzen als Logoi; auch hierin sind sie von den immanenten stoischen und philonischen Logoi verschieden, wenn auch diese vielleicht den Anstoß gaben, die Idee als Logos zu bezeichnen [1]). Seinen ursprünglichen Charakter aber hat der Logos, wie die Dynamis, bei dieser Uebernahme verloren.

Nach dieser Feststellung der Differenz wollen wir das Gemeinsame bestimmen. Die Idee ist bei Philon ebensowenig, wie bei Plotin, Gegenstand wissenschaftlichen Erkennens, ewige Wahrheit, sie ist entsachlicht, jedoch nicht Nus geworden, sondern wirkende Kraft, ihre Energeia ist nicht Denken, sondern Schaffen [2]). Als solche ist sie unsterbliche Seele [3]) geworden, Engel [4]), Dämon. Im Negativen der Entsachlichung gehört sie mit der plotinischen Idee zusammen. Aber wie in der idealen Intelligenz ein Rest von Idee bleibt, so auch in der Dynamis; sie ist inhaltlich bestimmt; es gibt eine Dynamis „Güte", eine andere „Macht" [5]) usw. Sie sind nach Gattung und Art gestuft, wobei die höheren die niederen durch Zusammentreten erzeugen, also alles Ausdrücke, wie wenn es sich um ein Reich von Ideen handelte [6]).

Eine weitere Aehnlichkeit mit Plotin ist, daß auch die Gesamtheit der Ideen nicht als noetische Welt gefaßt ist; sie werden von Gott abhängig gemacht, sie werden in seinen Logos als die umfassende Dynamis verlegt, sie sind seine Kräfte, Tugenden usw. Einmal umfaßt sie Gott [7]), dann läßt er sie durch den Logos um-

---

1) Allerdings hat die Idee als Gegenstand des Logos eine große Affinität dazu, selbst Logos genannt zu werden. Vielleicht bedurfte es also gar nicht der Vermittlung durch die stoischen Logoi.

2) In der philonischen Logostheorie laufen zwei Motive zusammen, die streng geschieden werden müssen: 1. Die eben gekennzeichnete stoische Theorie, deren Charakter eine Mehrheit von Logoi ist. 2. Die hellenistische Logosspekulation, in der es nur einen Logos gibt, der eine Hypostase, ein „Sohn" Gottes ist und sich z. B. bei Philon, im Corpus Hermeticum und im Johannesevangelium findet. Reitzenstein (Plato und Zarathustra, Vorträge der Bibliothek Warburg, 1924/25, S. 24) führt auch dieses Motiv auf Iran zurück, auf Ahuna-Vairya, das personifizierte Schöpferwort Ahura-Mazdas. Diese zweite Bedeutung des Logos wird an die erste angeglichen, insofern er verstanden wird als der die anderen Logoi generell umfassende oberste Logos.

3) De somn. I, 127: *ψυχαὶ δ' εἰσὶν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι.*

4) De somn. I, 115: ... *οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους.*

5) De cherub. 27: *ἀγαθότης, ἐξουσία.*

6) Siehe Zeller a. a. O., III, 2, S. 411, 4. Aufl., Anm. 2.

7) De cherub. 49: *ὅτι ὁ θεὸς καὶ οἶκός ἐστιν, ἀσωμάτων ἰδεῶν ἀσώματος χώρα* ...

fassen [1]). So finden wir die plotinische Reihe von Hen (Gott), Nus (Logos) und einzelner Intelligenz (Dynamis), nur in einer wesentlich weniger geklärten Form.

Welche Motive liegen nun der philonischen Umbildung der Idee zugrunde? Es zeigt sich, daß die philonischen Ideen als Mittler zwischen Gott und der Materie zu dienen haben; sie sind dem System Philons nicht mit derselben Notwendigkeit verbunden wie dem Plotins. Man spürt ihnen an, daß sie nachträglich eingeführt sind, um die ursprünglichen Gegebenheiten, den transzendenten Gott und diese Welt, zu verbinden. Die Ideen gehörten bei Philon nicht, wie bei Plotin, zum primären Bestand. Das Schema der Verbindung von Gott und Welt gab ihm die Stoa vor, in der sie von den Logoi spermatikoi geleistet wurde. Aber der stoische Gott war immanent, nicht transzendent; die Transzendenz Gottes gab Philon der Platonismus, der zugleich in den Ideen Ersatz für die Logoi bot, derart, daß sie in ihren Funktionen zwar Logoi blieben, aber ihre Immanenz verloren und doch zugleich als wirkend in den Weltdingen behielten. Sie wurden schillernde Zwischenwesen, die bestimmt waren von der physischen Wirkung, die sie zu leisten hatten.

Aus dieser Auffassung der philonischen Idee scheinen sich folgende Konsequenzen zu ergeben:

1. Die dynamische Auffassung, die das Wesentliche der Idee in ihrer physischen Wirksamkeit und ihrer Mittlertätigkeit sieht, die sie als Logoi auffaßt, wurzelt in der Schwierigkeit, eine Verbindung zwischen einem transzendenten Gott und einer Welt herzustellen, die Gott nicht auf sie wirken läßt, ohne ihm seine Reinheit zu nehmen. Vor Philon liegt, wenn wir von uns in ihrer Lehre unbekannten jüdischen Vorgängen absehen, diese Schwierigkeit nicht vor: Der Gott der Stoa war immanent, die Peripatetiker erlaubten einen direkten Eingriff des Nus, die Platoniker ließen

1) Der Logos ist die alles umgreifende Gattung (Quod det. pot. insidiari solet, 118: *τὸν πρεσβύτατον τῶν ὄντων λόγον θεῖον, ὃς ὀνομάζεται γενικώτατον.*) Ueber die intelligible Welt bei Philon vgl. Horovitz a. a. O., S. 60ff. Die Arbeit hat die Fehler, nur das Ganze des Noetischen, nicht die einzelne Idee und ihre Struktur zu berücksichtigen und Philon zu überschätzen. Er möchte ihn gern zum Urheber der Auffassung des Noetischen machen, die es zum Inhalt und Gedachten Gottes werden läßt. Auch trennt er, um in Philon eine logische Sauberkeit zu finden, die man in ihm nicht suchen darf, gegen das ausdrückliche Zeugnis Philons, Ideen und Dynameis; ferner unterscheidet er die intelligible Welt von der Gesamtheit der Ideen ganz unberechtigterweise.

ihren Gott unmittelbar schaffen, hatten außerdem die Weltseele. In Philons jüdisch-transzendentem Stoizismus scheint danach die Wurzel der dynamischen Auffassung der Idee zu liegen.

Man hat, wie so vieles andere, auch diese Leistung Poseidonios zuschreiben wollen. Schmekel[1]) hat auf Grund einer Plutarchstelle[2]), die als poseidonische Definition der Seele angab, die Seele sei die „Idee" des ganz Ausgedehnten, die besteht gemäß einem Zahlenverhältnis, das Harmonie in sich schließt, folgende Theorie entwickelt: Er wurde durch die weitere Explikation, die Plutarch von diesem Satz gab[3]), veranlaßt, *ἰδέα* als Idee in platonischem Sinne zu verstehen; nun geht er aber weit darüber hinaus und behauptet (S. 430), Poseidonios habe die Idee als solche (!) der Weltseele gleichgesetzt. Das ist nicht möglich, da Poseidonios sie ja als bestimmte Idee, nämlich als die des gänzlich Ausgedehnten bezeichnet hatte. Schmekel fährt dann fort: „folglich muß er die Einzelideen den beseelenden Kräften der Einzelobjekte, den Logoi spermatikoi, gleichgesetzt haben." Also hat auch Philon diese poseidonische Theorie übernommen, seine Dynameis stammen aus der „Lehre, welche Poseidonios im Timaioskommentar niedergelegt hatte". Ueber diese Schlüsse ist, nachdem die Fehler der Vordersätze festgestellt sind, kein Wort zu verlieren[4]). Aber wie ist es zu verstehen, daß Poseidonios die Seele als „Idee" des gänzlich Ausgedehnten bezeichnete? Im Sinn der platonischen Idee läßt sich das nicht verstehen. Wie kann ein faktisches Seiendes, Seele, Idee, also „Wesen" eines andern sein? Und warum soll, wenn das möglich wäre, Seele gerade Idee ihres Gegensatzes, des gänzlich Zerfallenden sein? Hier hat Reinhardt[5]), ohne die Theorien Schmekels zu erwähnen, das Richtige gebracht. Die Seele ist das, was dem Körper, der zu zerfallen droht (also dem *πάντῃ διαστατόν*) Form gibt, ihn zusammenhält; Idee ist soviel wie Morphe und hat keine „noetische" Bedeutung[6]).

Nachdem so der einzige, dem man eine Anwartschaft auf die

---

1) Die Philosophie der mittleren Stoa, S. 430 f.

2) Plut. de an. procr. in Tim., 1023 b: *ἰδέαν εἶναι τοῦ πάντῃ διαστατοῦ κατ' ἀριθμὸν συνεστῶσαν ἁρμονίαν περιέχοντα.* Vgl. auch Macrobius, in Somn. Scip. I, 14.

3) Wir werden sehen, daß Plutarch Poseidonios mißverstanden hat.

4) Vgl. auch Heinemann a. a. O., S. IX, Anm. 1.

5) Poseidonios, S. 416, Anm. 4; Kosmos und Sympatheia, S. 324, 402.

6) Die Konsequenz ist dann, daß Plutarch sich in seinem Angriff auf Poseidonios geirrt hat, da er unter Idee noetische Idee verstand.

Leistung der Dynamisierung der Idee zugebilligt hat, ausgeschaltet ist, müssen wir in Philon den Urheber der dynamischen Idee sehen, d. h. nur einer bestimmten Form der bereits umgewandelten Idee, einer Form, die es bei Plotin nicht gibt.

2. Daß die Idee mit dem stoischen Logos identifiziert, als Engel und Seele bezeichnet werden kann, setzt voraus, daß sie ihren ursprünglichen Ideencharakter weitgehend verloren hat. Daß sie als Kraft Gottes aufgefaßt ist, muß Folge sein einer Auffassung, die sie zu einem Teile des Nus macht. Es ist nun wahrscheinlicher, eine Wandlung der Ideen rein im Noetischen anzusetzen, die zwar die dynamische Auffassung ermöglicht, aber nicht mit ihr identisch ist. Die Aenderung sowohl im Sinne der Entsachlichung wie in dem der Dynamisierung ist zu groß, als daß man sie einem einzigen zutrauen möchte. Wir sind also genötigt, im Platonismus bereits eine Umformung der Idee in den beiden für Plotin charakteristischen Weisen anzusetzen, die dann die philonische Identifikation mit dem Logos möglich macht. Diese Ueberzeugung können wir stützen durch zwei Zeugnisse [1]). Seneca sagt im 65. Brief (7): his (den aristotelischen Prinzipien) quintam Plato adicit exemplar, quam ipse *ἰδέαν* vocat . . . .; haec exemplaria rerum omnium deus intra se habet. Daß man hier eine Beeinflussung Senecas durch Philon annimmt, wie es Heinemann tut [2]), ist unverständlich. Seneca überliefert das Gesagte als platonische Theorie, es muß eine im philosophischen Betrieb ganz triviale Meinung gewesen sein; nun ist es ganz unmöglich, daß in dem einen Menschenalter, das Seneca von Philon [3]) trennt, durch die philonischen Schriften eine völlige Umwälzung des Platonismus stattgefunden habe, von deren Resultaten Seneca als von einer Selbstverständlichkeit Kunde gibt. Daraus ergibt sich, daß, wie Philon in seiner dynamischen Auffassung der Idee unbeeinflußt von Poseidonios ist, so der Platonismus in seiner Umbildung der selbständigen Ideenwelt zum Inhalt Gottes, der Ideen zu seinen Gedanken (von dieser redet Seneca allein) von Philon. Damit fällt auch die neuerdings beliebte Form der Zurückführung der plotinischen Form des Noetischen auf Philon.

Daß bei Seneca nur eine Umformung erscheint, gibt uns, bei der oben dargestellten Verwandtschaft beider Umbildungsformen

1) Auf Vollständigkeit der Zeugnisse wird kein Wert gelegt.

2) A. a. O., IX, Anm. 1.

3) Philon wird namentlich nur von Josephus und den Kirchenvätern angeführt.

und bei der beiden zugrunde liegenden identischen erlebnismäßigen Wurzel, nicht das Recht, dem Platonismus der Zeit Senecas nur eine zuzusprechen. Der Tatbestand bei Philon selbst spricht dafür, daß er — gemäß den geschilderten platonischen Ansätzen — schon beide miteinander verbunden vorfand. Es ist wahrscheinlich, daß die treibende Kraft beider Umbildungen in der Relevanz liegt, die der aristotelische Nus für die Prinzipienspekulation der alten Akademie gewann. Man mußte ihn irgendwie mit dem hypostasierten Ideenreich vereinigen. Da lag es am nächsten, ihn als umfassendes Wesen vorzustellen; da aber alles „Ideale" von gleicher Seinsart war, so mußte die Struktur der einzelnen Idee von der des umfassenden Wesens beeinflußt werden.

Ein weiteres Zeugnis für die Meinung, die Umbildungen seien im Platonismus entstanden, gibt uns eine Schrift des Albin [1]), die unter dem Titel *'Αλκινόου διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων* im 6. Bd. der Platonausgabe von K. F. Hermann, S. 1 ff. abgedruckt ist. Die Idee ist für ihn Gedanke Gottes [2]), und zwar wohl so, daß sie sein Gedachtes und sein Denken zugleich ist, daß beide Momente sich an ihr finden, d. h. aber, daß prinzipiell die Idee bei Albin das ist, was sie bei Plotin ist. Der Unterschied besteht vor allem darin, daß ihre umgebildete Form bei diesem in stärkerem Maße durchdacht und ausgebaut ist. So sehen wir, daß hundert Jahre vor Plotin seine Fassung der Idee als Gedanke wohl auch im Sinne des Denkens, der Ideenwelt als Inhalt eines göttlichen Wesens, platonische Schultradition ist; denn Albin trägt keine neuen Entdeckungen, sondern in schulmäßiger Form Schulgut vor. Wir können also konstatieren, daß die Wandlung der Idee im Platonismus erfolgt ist, daß der stoische und philonische Logos sie nicht bewirkt hat.

Danach reichen also die Umformungen der Idee in den vorchristlichen Platonismus zurück; wenn wir den „Ort" in ihm näher bestimmen wollen, so muß es sich um Philosophen handeln, die stark dem Einfluß des Aristoteles und seiner Nusspekulation aus-

---

1) Freudenthal (Der Platoniker Albinus und der falsche Alkinous, Hellenist. Stud., III, 241—327) hat gezeigt, daß ihr Verfasser Albin ist, aus dessen Namen durch Verschreiben Alkinoos entstand. Vgl. dazu Zeller a. a. O., III, 1, 4. Aufl., S. 835, Anm. 2. — Albin wird von Zeller (S. 845) in die Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts gesetzt.

2) Kap. 9, Anf.: *ἐπεὶ δὲ ἡ ἰδέα ὡς μὲν πρὸς θεὸν νόησις αὐτοῦ, ὡς δὲ πρὸς ἡμᾶς νοητὸν πρῶτον* (nämlich zum Unterschied vom aristotelischen, an den Dingen befindlichen Eidos) . . . . . *εἶναι γὰρ τὰς ἰδέας νοήσεις θεοῦ.*

gesetzt waren. Denn im Zusammentreffen der Ideenwelt und des Nus sahen wir eine treibende Kraft der Wandlung, die erst später unterstützt und gehalten wird durch den Einfluß der Rangordnung, des Hypostasenschemas. Besonders dringend muß das Bedürfnis in der alten Akademie gewesen sein, unter dem frischen Eindruck der Nusmetaphysik. So wäre es also durchaus möglich, die Umbildungen in so frühe Zeit zurückzuverlegen. Einen bestimmten Namen anzugeben, ist unmöglich.

Erfreulich ist, daß neuerdings Dodds (a. a. O., S. 129—142) ein weiteres Stück plotinischer Philosophie, das Hen, auf die alte Akademie zurückgeführt hat, daß überhaupt die Tendenz besteht, eine kontinuierliche Anbahnung des „Neuplatonismus“ schon von Platons unmittelbaren Nachfolgern an festzustellen und philonische oder „orientalische“ Einflüsse ganz auszuschalten. Es ist überhaupt zu begrüßen, daß man aus dem Stadium der Allgemeinheiten in das der konkreten Untersuchung bestimmter Fragen eingetreten ist [1]).

Zu meinem Vorgehen in unserer Frage will ich noch bemerken: eine Analyse der philosophischen Motive bestimmter Philosopheme, des Hen oder des Nus, läßt sich nur von Plotin aus geben. Erst von daher läßt sich das spärliche doxographische Material der früheren Zeit gleichsam beseelen. Daher mußte zuerst alles gesagt werden, was sich aus Plotin gewinnen ließ, als sei er der erste gewesen, der die Umbildung vollzogen habe; erst dann lassen sich durch die via negationis die Motive der früheren herausstellen. Es fällt weg der Einfluß des Hypostasenschemas und der den Nus begrenzenden Hypostasen, des Einen und der Seele, da eine so radikale Durchführung der Seinsstufenordnung nach meiner Ansicht später sein muß, erst bei Plotin und seinen unmittelbaren Vorgängern eintreten konnte. Es bleiben das Abnehmen der Wissenschaftlichkeit, das Vorwiegen des religiösen Bezugs, der Vorgang Platons, der Einfluß des aristotelischen Nus. Das brachte die platonische Idee auf ihren Weg, dessen eines Stadium wir im Folgenden näher untersuchen wollen.

---

1) Vgl. dazu R. Harder a.a.O., S. 652, Anm. 2. — Jedoch glaube ich nicht an „die schöpferische Vermittlungsrolle des Poseidonios“.

3. Kapitel.

DIE KATEGORIEN ALS OBERSTE GATTUNGEN DER NOETISCHEN WELT UND ALS FORMALE KONSTITUTIVA DER IDEE ALS NUS.

Das in diesem Kapitel Verhandelte soll, soweit es geht, den Sinn der Kategorien in den in der Ueberschrift des Kapitels angegebenen Bedeutungen festhalten. Da diese Aspekte nicht die einzigen sind, so führt das zu einer gewissen Einseitigkeit, die im nächsten Kapitel aufgehoben werden muß.

Plotin nimmt als oberste Gattungen, also als Kategorien des Noetischen, folgende Begriffe an: On, Stasis, Kinesis [1]), Identität und Verschiedenheit. Sie stammen aus dem platonischen Sophistes; was sie dort bedeuten, wie Plotin sie umgebildet hat, werden wir später sehen. Jetzt kommt es darauf an, zu untersuchen, welchen Sinn sie bei Plotin haben:

1. On [2]) soll sein die oberste Gattung aller Ideen, die in ihrem Wesen als Sein bestimmt sind. Es bedeutet das bloße Sein [3]) der Idee als solcher. In diesem Begriff des On liegt ein Widerspruch: Da es Sein der Idee bedeutet, so muß On, als bloßes Sein, ohne bestimmt zu sein, doch so weit bestimmt sein, daß es Sein der Idee ist. Wir werden aber später sehen, daß zum Sein der Idee gerade noch die andern Kategorien hinzugehören, daß das Sein der Idee als solcher durch die Gesamtheit der Kategorien, durch die Usia, bestimmt ist. On wird bei näherem Zusehen zur Usia [4]). Plotin hat diese Unklarheit nicht beseitigt.

---

1) Den ersten drei Kategorien lassen wir den griechischen Namen; es sind damit eben die Kategorien des Noetischen bezeichnet. — Vgl. zum Folgenden VI, 2, 5—8.

2) Wir nennen diese Kategorie On nach der Definition in II, 6, 1—I, 172, 18: . . . *τὸ μὲν ὂν καὶ ἡ οὐσία ἕτερον καὶ τὸ μὲν ὂν ἀπηρημωμένον τῶν ἄλλων, ἡ δὲ οὐσία τὸ ὂν μετὰ τῶν ἄλλων*, bemerken aber, daß Plotin sich nicht an diese Definition hält und die Kategorie On auch als *οὐσία* bezeichnet (VI, 2, 9 — II, 310, 26; III, 7, 3—I, 313, 9). Dieselbe terminologische Verteilung liegt zugrunde VI, 2, 18—II, 320, 13: *καὶ ἔστιν ὁ ἀληθινὸς νοῦς ὂν μετὰ πάντων καὶ ἤδη πάντα τὰ ὄντα, τὸ δὲ ὂν μόνον ψιλὸν εἰς γένος λαμβανόμενον στοιχεῖον.* — Vgl. auch VI, 3, 8—II, 336, 13 ff.

3) Wir nennen „bloßes" Sein eines Seienden die Gesamtheit aller Momente, die nötig sind, damit es überhaupt sein kann; „bestimmtes" Sein die Gesamtheit der Momente, die erforderlich sind, damit etwas in bestimmter Weise, z. B. als Idee, als Gerechtigkeit, sein kann.

4) Das begünstigt die terminologische Verwirrung.

Ein weiterer Einwand gegen die Statuierung von On als Gattung ist der folgende: Wie kann On nach Gattung und Art differenziert werden? Es betrifft, als abstraktes Seinsmoment, jede Idee in gleicher Weise, so daß a) kein Unterschied zu sehen ist, der die eine Idee in die Gattung On, die andere in die Gattung Kinesis fallen ließe; b) keine Idee das Seinsmoment in einer differenzierteren Form als irgendeine andere an sich hat.

Das ist die Schwierigkeit des abstrakten Seinsbegriffes überhaupt, die zu einer Ablehnung der synonymen Ontologie geführt hatte (diese ließ das abstrakte Sein oberste Gattung sein). Das abstrakte Sein ist nicht generell zu verstehen. Plotin, der zuerst die synonyme Ontologie ablehnt, läßt sie hier, ohne es zu merken, wieder zu, nur daß das bloße Sein nicht oberste, sondern Teilgattung geworden ist. Daß er es nicht gemerkt hat, kommt daher, daß er nicht ernsthaft den Versuch einer Durchführung des On als Gattung eines Teiles der Ideen gemacht hatte.

2. Kinesis soll Gattung sein für alle Ideen, die durch sie in ihrem Wesen bestimmt sind. Als differenzierendes Moment zu On tretend, macht sie aus dem bloßen Sein ein bestimmtes, so und so beschaffenes Sein. Versucht man nun die Generalität von Kinesis so durchzuführen, wird man auf nicht überwindbare Hindernisse stoßen. Es zeigt sich, daß sie so wenig wie On generell-inhaltliche Bestimmung des Was eines Kreises von Ideen ist, die unter sie als Gattung fallen, wie Plotin uns einbilden möchte. Was sind dann aber On und Kinesis? Sie gehören zur Konstitution der Idee als solcher. Wie wir gleich sehen werden, kann keine Idee ohne sie Idee sein. Sie sind aber unabhängig von der inhaltlichen Bestimmtheit der Idee, von dem, was die Idee als Was ist. Deswegen bezeichnen wir sie als formal und behaupten, daß die plotinischen Kategorien keine obersten Gattungen inhaltlich durch sie bestimmter idealer Regionen, sondern formale Konstitutiva der Idee als solcher sind. Wir bezeichnen weiter die Gesamtheit der Momente, die vorhanden sein müssen, damit etwas als Idee sein kann, also das Sein der Idee, als Idealität. In diesem Sinn sind On und Kinesis formale Konstitutiva der Idealität.

Bisher war nun On das Moment des Ueberhauptseins, Kinesis das Moment, das eine mögliche inhaltliche Erfüllung dieses Seins gewährleistete, ohne sie selbst geben zu können, der formale Ausdruck der Erfüllung überhaupt. Sehen wir näher zu, so bemerken wir, daß Plotin beide in einem ganz andern Sinn verwendet. Jede

Idee ist ein Denkendes, das ein Gedachtes, vielmehr, da Denkendes und Gedachtes identisch sind, das sich selbst denkt [1]). Die Ansätze Platons sind hier zu einer Theorie der Idee ausgebildet, die an ihr das Nusmoment betont, das Noetische vernachlässigt; so finden wir an jeder Idee drei Momente: Denkendes, Gedachtes, Denken. Während On zunächst (wir werden sehen, daß es in der so strukturierten idealen Intelligenz noch eine andere „Stelle" hat) das Ueberhauptsein der Idee meint, bedeutet Kinesis das Moment des Denkens [2]). Da sie aber das ist, was dem abstrakten Sein Fülle und Vollendung gibt [3]), da sie der Vollzug seiner Möglichkeit ist, so ist die eigentliche Vollendung der Idee ihr Denken, nicht ihr Gedachtes.

Die plotinische Kategorienlehre gibt uns damit die begriffliche Ausbildung der neuplatonischen Umformung der Idee. Idee ist primär Nus geworden. Kinesis, so als Denken gefaßt, bildet ein ganz formales Element, ist in keiner Weise generell zu fassen, da es in den einzelnen Intelligenzen in genau derselben Weise undifferenziert vorkommt und als Denken mit einer etwaigen inhaltlichen Verschiedenheit der Momente des Gedachten, wo allein Generalität ansetzen könnte, nichts zu tun hat. Der Inhalt des Gedachten ist weder von On noch von Kinesis bestimmt, und so müssen wir sagen, daß die Bezeichnung von On und Kinesis als Gattungen nicht möglich ist.

Von hier aus läßt sich auch On noch spezieller fassen: Es ist jetzt nicht mehr Sein der Idee als solcher (diesen Begriff des Seins in seiner Reinheit festzuhalten, ist Plotin gleichsam nicht mehr fähig), sondern es ist ein Teil im Aufbau der Intelligenz: Das Denkende und das Gedachte sind On [4]).

Damit sind alle „Teile" der Intelligenz vergeben, was soll nun mit den andern Kategorien geschehen?

3. S t a s i s. Daß auch hier an Generalität nicht zu denken ist, wird sich zeigen. Was ist mit Stasis gemeint? Wären die Intelligenzen noch platonische Ideen, dann würden wir den Charakter des Immerseins, der Ständigkeit damit bezeichnen. In der Tat finden wir diesen Begriff von Stasis bei Plotin noch vor [5]). Dann

1) Das drückt z. B. Proklos (in Tim. 127 d) so aus: *πᾶς γὰρ νοῦς ἔχει νοητὸν συζυγοῦν.*

2) VI, 2, 8—II, 308, 30: *ἐν μὲν οὖν τῷ νοεῖν ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ κίνησις.*

3) VI, 2, 7—II, 307, 25: *κινήσεως . . . τὴν ἐκείνου* (sc. *τοῦ ὄντος*) *φύσιν . . . οἷον τέλειον ποιούσης . . .*

4) VI, 2, 8—II, 308, 32: *ὢν γὰρ νοεῖ καὶ ὄντα ἑαυτὸν . . . καὶ εἰς ὅ ἐπερείδετο ὄν.*

5) VI, 2, 7—II, 307, 30: *προχειροτέρα γὰρ ἡ τῆς στάσεως περὶ τὸ ὂν ἔννοια*

aber wäre Stasis, weit entfernt, die oberste Gattung eines Ideenkreises zu sein, nur ein Moment des Denkens der Intelligenz, die immer denkt, und zwar ein Moment, das in völlig gleicher Weise an allen Ideen vorkommt, das nicht differenziert ist. Hiermit ist jedoch Plotin nicht zufrieden: Wie er bei On den Sinn des bloßen Seins aufgegeben hatte, um es bei einem Teile der Intelligenz unterzubringen, so nimmt er auch Stasis den Sinn von Immersein, indem er es als Ruhe im Gegensatz zur Bewegung versteht und es damit Kategorie der Teile der Intelligenz werden läßt, die nicht Kinesis sind [1]. Er ignoriert, daß sie schon vom On besetzt waren, und daß ihm damit On und Stasis identisch werden müssen [2].

In beiden Bedeutungen kann von einer Generalität von Stasis nicht die Rede sein, da alle Ideen in derselben Weise immer sind und da von Stasis als Ruhe der Inhalt des Gedachten nicht betroffen wird. Daran zeigt sich, daß der Aspekt eines Reiches von Ideen, zu dessen obersten Gattungen durchzudringen und das es danach zu gliedern gälte, verlorengegangen ist, gegenüber dem Bestreben, die einzelne ideale Intelligenz in ihrer Struktur zu beschreiben. Doch selbst das ist nicht die eigentliche Absicht; das zeigt die doppelte Bestimmung der ruhenden Teile durch On und Stasis, die ja nicht geschehen wäre, wenn er die Kategorien primär an der Intelligenz abgelesen hätte. Die Kategorien sind ihm vielmehr von außen her, von Platon, vorgegeben, und er will sie nun in der Struktur der Intelligenz unterbringen.

4. I d e n t i t ä t   u n d   V e r s c h i e d e n h e i t müssen zu-

---

καὶ νόησις τῆς περὶ τὴν κίνησιν οὔσης· τὸ γὰρ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ ἕνα λόγον ἔχον ἐκεῖ. Eine Variante dieser Auffassung zeigt sich V, 1, 4—II, 166, 20: Stasis kommt im Nus vor, weil er immer dasselbe denkt.

1) VI, 2, 8—II, 309, 9: *ἔστι δὲ εἰς ὃ λήγει ἡ νόησις . . . στάσις, καὶ ἀφ' οὗ ὥρμηται . . . στάσις.*

2) Gegen diese Identifikation meint er sich gesichert zu haben durch den Beweis (Ende Kap. 7), daß Stasis und On verschieden sein müssen. Dieser Beweis setzt aber ganz andere Bedeutungen von Stasis und On voraus als die zuletzt gegebenen. — Sehr charakteristisch ist VI, 2, 21—II, 322, 23: *πῶς ἐκ τῶν τ ε τ τ ά ρ ω ν ἐκείνων τὰ λεγόμενα ἐφεξῆς.* Er redet plötzlich von vier Kategorien. Es scheinen ihm da On und Stasis identisch geworden sein; das lag ja in der Tat nahe, da sie an derselben Stelle lokalisiert waren. Man sieht aus dem Gegensatz des 7. und 21. Kapitels deutlich die Sprunghaftigkeit der schriftstellerischen Arbeit Plotins. Da ihm immer nur das Nächste präsent ist, gibt es Widersprüche solcher Art sehr viele. Man muß also bei chronologischen Schlüssen aus ihnen sehr vorsichtig sein. Von einer „Entwicklung" ist nichts präjudiziert.

sammen besprochen werden. An ihnen wird (vor allem an der Identität) die Umbildung der platonischen obersten Ideen am deutlichsten sichtbar, zugleich ist der Charakter der fehlenden Generalität am klarsten: Platon hatte Identität gefaßt als Identität der Idee mit sich selbst, Verschiedenheit als Verschiedenheit von einer bestimmten andern Idee, Nichtsein eines andern Was. Bei Plotin drücken sie das Verhältnis der drei Kategorien, also der einzelnen Teile der Idee als Nus zueinander aus, und zwar Identität, die damit ihres eigentlichen Sinnes verlustig geht, das Einheitsverhältnis dieser Teile, Verschiedenheit die Verschiedenheit der Teile, nicht die der ganzen Idee zu einer andern. In dieser Bedeutung sind Identität und Verschiedenheit sich nicht entgegengesetzt; während Verschiedenheit die Sinnesverschiedenheit der mit den Kategorien gemeinten Strukturteile bedeutet, hat Identität nicht den Sinn von Sinnesidentität der Teile (dann würden ja beide Kategorien sich gegenseitig ausschließen), sondern von faktischer Zusammengewachsenheit; die einzelnen Teile können ohne einander nicht vorkommen. Jeweils ein Teil ist fundierungsbedürftig durch die jeweils andern Teile. Diesem merkwürdigen Identitätsbegriff liegt die Tatsache zugrunde, daß der Neuplatoniker, wenn er sich in begeisterter Schau zum Noetischen erhob, zuerst eine ununterscheidbare Einheit sah, die erst bei längerem Verweilen sich differenzierte.

Daß auch diese beiden letzten Kategorien keine Gattungen sind, braucht nicht bewiesen zu werden. Jeder Nus hat genau dieselbe formale Verschiedenheit und Einheit seiner Teile wie der andere. „Identität“ und Verschiedenheit drücken nur das Verhältnis der Strukturteile der Intelligenz als solcher aus, ohne über ihre inhaltliche Bestimmtheit, auf der allein Generalität sich aufbauen könnte, etwas auszumachen. Weder also als Gattungen bestimmter in ihrem Was durch sie ausgemachter Ideen noch als Gattungen der Teile der Intelligenzen lassen sich die beiden Verhältniskategorien fassen.

Ebenso wie Stasis und On haben aber auch Verschiedenheit und Identität einen zweiten Sinn. Verschiedenheit bedeutet im 21. Kapitel [1]) unseres Buches dasselbe wie die platonische Verschieden-

1) II, 323, 10. — Vgl. auch VI, 4, 4—II, 367, 19: *ἐπεὶ καὶ τὸ ὂν πολλὰ συγχωροῦμεν εἶναι ἑτερότητι, οὐ τόπῳ . . . νοῦς πολὺς ἑτερότητι.* Es ist ausdrücklich von der Vielheit der Intelligenzen die Rede (14: *νοῖ πολλοὶ . . . καὶ τὰ ὄντα*). V, 1, 4—II, 166, 21 sind beide Bedeutungen angegeben: Verschiedenheit

heit, inhaltliche Differenz der einzelnen Ideen. Die Einführung der Kategorie der Verschiedenheit schafft die Voraussetzung einer inhaltlichen Differenzierung. Ebenso wird Identität an derselben Stelle in ihrem ursprünglichen Sinn verwandt[1]: Das generelle Was ist in allen unter die Gattung fallenden Ideen identisch.

Damit ist die Meinung, Plotin habe wirkliche Gattungen der noetischen Welt vorgelegt, beseitigt. Er hat es zwar gewollt und kommt von Zeit zu Zeit auf den dadurch bedingten Aspekt des Nus zurück, im Grunde aber weiß er selbst nicht, was er mit den Kategorien als Gattungen machen soll. Das zeigt sich deutlich da, wo er den Versuch macht, ihre Generalität zu verwirklichen, d. h. die Gesamtheit der Ideen aus ihnen abzuleiten [2]. Hier muß naturgemäß der Aspekt des Noetischen als Welt der Ideen dominieren. Es ist bezeichnend, daß er die Ableitung mit einer Rhapsodie auf den Nus [3] beginnt. Folgendes soll deduziert werden:

1. Z a h l. Es wird nicht der Begriff der Zahl aus den obersten Gattungen deduziert, sondern nur auf die Vielheit hingewiesen, die sich am Nus findet, also auf das Zählbare [4]. Es wird nur versichert, daß Zahl da sein muß, aber nichts abgeleitet [5])

2. U n b e g r e n z t h e i t u n d E r h a b e n h e i t sind auf Grund der Kräfte [6], die die Ideen sind. Was sind das für Kräfte? Zugrunde liegt auch hier ein erlebnismäßiger Aspekt des Noetischen, das sich dem enthusiastischen Beschauer als ungeheure Kraft zeigt, die alles leisten kann. Näher lokalisieren können wir diese Eigenschaft der Idee, Kraft zu sein, an zwei Stellen:

a) Auf jeder Ebene der Ideen- (bzw. Intelligenzen-) Pyramide muß die Kraft vorhanden sein, die folgende zu erzeugen. Die lo-

---

muß sein, damit Denkendes und Gedachtes des Nus unterschieden sind, und damit Verschiedenheit unter dem Gedachten, den Ideen, besteht.

1) Auch für die Identität sind beide Bedeutungen V, I, 4—II, 166, 24 angegeben: Die plotinische (*ἓν ἑαυτῷ*), die platonische darin, daß es ein Gemeinsames in allen Ideen, also Gattungen, gibt. Die Voraussetzung dafür, daß die andern Kategorien Gattungen sind, ist, daß sie als identische in allen von ihnen umfaßten Ideen vorkommen, d. h. die Kategorie der Identität.

2) Das geschieht VI, 2, 21.

3) 322, 24: *ὅρα τοίνυν ἐν τούτῳ τῷ μεγάλῳ νῷ καὶ ἀμηχάνῳ* . . .

4) Aristot. Phys. δ 11, 219 b 6: . . . *καὶ γὰρ τὸ ἀριθμούμενον καὶ τὸ ἀριθμητὸν ἀριθμὸν λέγομεν καὶ ᾧ ἀριθμοῦμεν.*

5) Mit Recht bemerkt Heinemann zum ganzen Kapitel (a. a. O., S. 263): „So wenig hiermit eine tatsächliche Ableitung gegeben ist — handelt es sich doch mehr um ein Erblicken des schon Vorhandenen . . .“

6) *δυνάμεις* (322, 30).

gische Erzeugung der unteren Schicht aus der oberen ist ja reale Erzeugung geworden. Dieses Erzeugen hört nicht irgendwo auf, es hat keine Grenze [1]). Denn die Kraft soll ja nicht nur ins Sein bringen (hätte sie nur diese Funktion, so würde ihr durch die letzte Schicht eine Grenze gesetzt), sondern auch in ihm erhalten. Die Ewigkeit aller Schichten des Noetischen ist damit Folge der in ihm befindlichen Kraft.

b) Dasselbe wiederholt sich in der einzelnen Intelligenz, die ständig ihren Gegenstand durch Denken erzeugt [2]).

Also auch hier finden wir keine Deduktion, sondern einen Verweis darauf, daß das zu Deduzierende im Noetischen vorkommt [3]).

3. Qualität. Was Plotin über die Qualität sagt, ist keine Bestimmung ihres Was, sondern der Hinweis, daß am Nus Bestimmungen vorkommen, die Eigenschaften sind: erhaben, schön, Glanz. Statt einer Begriffsbestimmung der Qualität gibt er einzelne Qualia.

4. Ausdehnung [4]). Mit dem Vorhandensein von Vielheit ist Zahl gesetzt, mit der Zahl die einzelnen Zahlen, also auch eins, zwei und drei. Was heißt nun, daß mit eins, zwei und drei auch die Ausdehnung als ein dreifach seiendes gesetzt ist [5])? Ausdehnung kann eine dreifache sein, sofern sie in die drei Dimensionen hineingeht, also Linie, Ebene und Körper in sich begreift. Er meint also die Zahlen eins, zwei, drei gewährleisteten eine begriffliche Ableitung der Ausdehnung in ihren drei Dimensionen.

5. Quantität. Da der ganze Bereich der Quantität aus Ausdehnung (Stetigem) und Zahl (Diskretem) besteht, so ist auch das Vorkommen der Quantität als solcher nachgewiesen. Auch diese Bestimmung einer Idee durch die darunter liegende Schicht ist keine Ableitung.

6. Gestalt. Hier ist eine Ableitung versucht: Gestalt wird definiert als Ineinander von Qualität und Quantität, als Ausdehnung mit bestimmten Eigenschaften.

---

1) *οὐ τὸ μέχρι τινὸς ἔχουσαι* (322, 32).

2) Darüber, daß hier trotzdem von einem „dynamischen" Charakter der Idee nicht die Rede sein kann, vgl. Kap. 2, S. 27.

3) Etwas später (323, 5) wird die Erhabenheit (*μέγεθος*) noch einmal besprochen als hervorgerufen durch den ständigen Vollzug des Denkens. Gleich darauf (7) bedeutet *μέγεθος* nicht Erhabenheit, sondern Ausdehnung. Wieder ein Beispiel von terminologischer Verwirrung.

4) *μέγεθος*. Natürlich ist räumliche Ausdehnung nicht tatsächlich im Noetischen, sondern als Idee. Ebenso ist es z. B. mit Gestalt.

5) 323, 7: *ἑνὸς δὲ καὶ δύο ὄντων καὶ τὸ μέγεθος τριττὸν ὂν καὶ τὸ ποσὸν πᾶν.*

Nun werden die Verhältniskategorien eingeführt. Was soll abgeleitet sein, wenn Identität und Verschiedenheit [1]) dazutreten?

7. Die Mehrheit von Quanta und Qualia. Welches sachhaltige Moment bringt die Verschiedenheit zum von Plotin unbestimmt gelassenen Was der Qualität oder Quantität hinzu, damit sie sich differenzieren und bestimmte Qualia und Quanta entstehen? Plotin ist der Meinung, daß sich eine sachhaltige Differenzierung vollzogen hat, und redet demgemäß von abgeleiteten Eigenschaften, Zahlen, geometrischen Figuren, während die Verschiedenheit eine wirkliche Differenzierung gar nicht leisten kann, nur die Möglichkeit dazu eröffnet.

8. Gleichheit und Ungleichheit werden abgeleitet als Identität und Verschiedenheit im Quantitativen [2]).

Inzwischen ist Plotin selbst unsicher geworden, ob er das, was er unternommen hatte, wirklich geleistet hat. Statt die einzelnen Ideen abzuleiten, will er die Notwendigkeit, daß sie insgesamt vorkommen müssen, beweisen [3]). Da das Denken des Nus vollkommen ist, keinen Mangel hat, so muß alles, was wir Idee nennen, wovon es Logoi gibt [4]), im Noetischen vorkommen. Dieser „Beweis" ist nicht schwer, da das Noetische gleichsam schon so definiert ist. Das zeigt aber um so mehr, daß der Beweis eine Verlegenheitsausflucht ist, Ergebnis einer Unsicherheit bezüglich der bisherigen Ableitungen. Trotzdem fährt Plotin fort; er will die Idee des Lebewesens deduzieren [5]). Da es Gestalten und Eigenschaften aller Art gibt, da ferner (als Kinesis) in jedem Teil des Noetischen Leben ist, so müssen die Ideen aller Lebewesen entstehen. Er denkt sich also ein Lebendes definiert, wenn er die Teile (Gestalt, Farbe usw.) des Körpers (den er erst nachträglich deduziert) mit dem noetischen Leben, das Denken ist, zusammensetzt. Die Notwendig-

---

1) Man beachte, daß Verschiedenheit hier nicht, wie vorher, Verschiedenheit der Momente der Idee als Nus bedeutet, sondern die der einzelnen Ideen. Identität bedeutet nicht Verwachsenheit der Teile, sondern die wirkliche Identität bez. eines bestimmten Was, das als generelles Moment in allen davon bestimmten Ideen vorkommt.

2) Wenn Plotin einmal eine Ableitung gibt, so ist sie trivial.

3) 323, 18: *οὐδὲν παραλείπει ὧν εὑρίσκομεν οὖν νοερὸν ἔργον ὄν.*

4) 323, 22: *τῶν ὅσα λόγοι.*

5) Wieder behauptet er das Merkwürdige, daß die formale Kategorie der Verschiedenheit eine sachhaltige Spezifizierung leiste (324, 9: *ἦν γὰρ οὐ τίς* (sc. *ποιότης*). *οὐδὲ γὰρ ἦν εἶναι μίαν τῆς θατέρου φύσεως ἐνούσης, ἀλλὰ μία καὶ πολλαί.*

keit der Idee des Körpers wird durch das Vorhandensein der Materie [1]) und der Qualität als des die Materie Formenden bewiesen.

So ist die Durchführung der Kategorien als Gattungen mißlungen. Daß es so ausgehen mußte, sahen wir schon, als wir feststellten, daß sie gar keine obersten Gattungen bestimmter Ideenkreise sind, sondern nicht gattungsmäßig zu nehmende formale Bestimmungen des an die Stelle der Idee getretenen, sie denkenden einzelnen Nus.

Viel wichtiger als die Durchführung der Kategorien, die für uns das Wesentliche gewesen wäre, ist für Plotin der Nachweis, daß sie die einzigen sein müssen. Das ist schon äußerlich sichtbar: Die Deduktion der Kategorien umfaßt ein Kapitel, der Nachweis ihrer Vollständigkeit zehn (9—18), also den Hauptteil des Buches [2]). Trotzdem so der Beweis der Vollständigkeit beinahe die Hälfte unseres Buches umfaßt, bringt er für die Struktur des Noetischen

---

1) Nicht die *ὕλη νοητή* (II, 4), die Bedingung der Möglichkeit von Ideen, sondern die Hyle selbst als Idee. Beide Begriffe scheint Plotin II, 4 zu vermengen.

2) Es sei dabei ein Abriß seiner Gliederung gegeben:

1—3: Nachweis der Mehrzahl der Kategorien (einer homonymen Ontologie) des Noetischen und Bestimmung ihres Verhältnisses zum Einen.

4—8: Aufweis der einzelnen Kategorien.

9—18: Beweis ihrer Vollständigkeit. Und zwar wird als oberste Gattung abgelehnt:

9—11: Das Eine (sowohl das Hen, wie die Einheit als Eigenschaft der Idee.)

12: ist ein aus zwei Teilen bestehender zusammenhangloser Einschub, der zuerst die Frage behandelt, wie das Eine für die Zahlen und geometrischen Figuren das Gute sein kann; dann, ob die Gattungen neben ihrem Vorkommen in den einzelnen Ideen auch für sich sind, eine Frage, die 19 näher behandelt wird. Es scheint ein Einschub (besser: zwei Einschübe) ziemlich später Zeit zu sein. Jedenfalls stammt es von einem ganz verständnislosen Interpolator.

13: Quantität.

14—15: Qualität.

16: Relation, Zeit, Machen, Leiden, Haben, Liegen; bisher also überwiegend aristotelische Kategorien.

17: Das Gute.

18: Das Schöne, die Wissenschaft, der Nus, die einzelnen Tugenden, also im Platonismus besonders ausgezeichnete Begriffe.

19: Behandelt das Ansichsein der Gattungen.

20: Bespricht den großen Nus und die einzelnen Intelligenzen.

21: Die Ableitung der Ideen aus den Kategorien.

22: Das Verhältnis des Nus zur Seele.

keine neuen Erkenntnisse. Wir brauchen so die einzelnen Beweise, die zu den unerfreulichsten Stücken des plotinischen Korpus gehören, nicht durchzugehen. Dagegen wollen wir fragen, warum Plotin soviel Gewicht gerade auf diesen Nachweis gelegt hat: Die Kategorien stammen aus dem platonischen Sophistes; dort ist ihre Vollständigkeit weder behauptet noch bewiesen noch überhaupt gewollt. Das spürte Plotin, und so wollte er eine Lücke, die Platon gelassen hatte, ausfüllen, die Aufstellungen des Meisters sichern. Darum der große Apparat an Beweisen.

Es erhebt sich hier die Frage, welche Bedeutung die Kategorien überhaupt für Plotin haben, welche Phänomene er mit ihnen zu erklären sucht, wo sie überhaupt vorkommen, ob daraus nicht chronologische Indizien gewonnen werden können. Da zeigt sich, daß der Stellen, an denen sie zusammen auftreten, sehr wenig sind [1]), nämlich außer unserem Schriftenkomplex (VI, 1—3) nur noch in II, 6, 1, der schon berührten Stelle, in V, 1, 4 und in III, 7, 2 ff., wo er durch sie die Ewigkeit zu bestimmen sucht. Diese vier Schriften liegen zeitlich nicht zusammen. V, 1 und II, 6 gehören in die erste Periode [2]), sie sind vor Porphyrs Ankunft in Rom geschrieben, VI, 1—3 und III, 7 [3]) gehören zu den Schriften, die Plotin während der Anwesenheit Porphyrs schrieb, also zur zweiten Periode. Es ist also nicht möglich, die Konzeption der Kategorien auf die durch die Abfassung von VI, 1—3 vorausgesetzte Beschäftigung mit dem Sophistes zurückzuführen. Sie sind gleichsam selbstverständlich von Anfang an da, tauchen hier und da auf, ohne des längeren eingeführt zu sein. Dafür gibt es zwei Erklärungen:

1. Sie sind in einem früheren, noch nicht schriftstellerischen Stadium der plotinischen Lehre konzipiert.

2. Sie verdanken ihre Bedeutung für die Struktur des Nus einem Vorgänger Plotins; hier kommt vor allem Ammonios Sakkas in Frage.

---

1) Einzeln kommen sie natürlich öfter vor, aber es ist sehr zu fragen, ob sie dann als Kategorien gemeint sind. Mit ὄν z. B. kann die Kategorie in den allermeisten Fällen nicht gemeint sein, da es Idee und nicht ein Einzelmoment an ihr bedeutet. Die Einzelinterpretation würde zeigen, daß er kaum einmal ἑτερότης im Zusammenhang der anderen Kategorien, also als konstitutives Element der Idee als Nus meint, er meint eine unbestimmte Vielheit im Noetischen. So ist es auch bei den andern.

2) V, 1 wird von Heinemann als achte Schrift, der Zeitfolge nach, ausgesetzt.

3) Die Schrift III, 7 über Ewigkeit und Zeit wurde unmittelbar nach den Kategorienschriften verfaßt.

Sicheres ist darüber nicht auszumachen, wir stellen nur Folgendes fest:

1. Die Kategorien sind nicht primär wichtig für Plotins Auffassung des Noetischen. Andere Bestimmungen, wie die der Einheit und Schönheit, sind wichtiger.

2. Die Folge davon ist, daß sie nur sporadisch auftreten und nur einmal für die Bestimmung eines Phänomens (der Ewigkeit) wichtig werden. Das Wichtigwerden wird verständlich dadurch, daß Plotin sich gerade in dieser Zeit durch die Behandlung der traditionellen Kategorienlehre genötigt sah, sich mit ihnen zu beschäftigen, sie ihm also mehr als sonst präsent waren.

4. Kapitel.

DIE KATEGORIEN ALS EIGENSCHAFTEN DES NUS.

Mit der bisher gegebenen Darstellung der Kategorien war erst eine Umbildung der Idee berücksichtigt. Wie wirkt es sich nun aus, daß der Bereich des Noetischen durch die einheitliche Hypostase des Nus abgelöst wird? Weiter: wie ordnet sich die noetische Welt in den Hypostasenzusammenhang ein? Was geschieht dabei mit den Kategorien? Wir müssen zunächst Folgendes berücksichtigen: Wenn man, wie Plotin es tut, die Kategorien als oberste Gattungen des noetischen Bereiches nimmt, so müssen sie in diesem in derselben Weise sein, wie die von ihnen bestimmten niederen Ideen bzw. Intelligenzen, und zwar nehmen sie seine erste Schicht ein. Da sie selbst aber wieder Intelligenzen sein müssen, müßten sich z. B. an der Idee des On wie an allen andern idealen Intelligenzen die Kategorien finden; die Idee des On müßte bestehen aus sämtlichen Kategorien, damit sie Nus sein kann, ihr Gedachtes müßte inhaltlich als On bestimmt sein. In gleicher Weise müßten die vier andern Kategorien in der obersten Schicht des Noetischen neben dem On stehen. So würden wir uns das Verhältnis nach den Voraussetzungen Plotins vorstellen. Er sagt jedoch davon kein Wort; was für ihn an der Spitze steht, ist ein einheitlicher Nus, den wir den oberen Nus nennen wollen [1]), zum Unterschied von den ein-

1) 321, 19: *λάβωμεν οὖν τὸν μὲν εἶναι νοῦν οὐδὲν ἐφαπτόμενον τῶν ἐν μέρει οὐδ' ἐνεργοῦντα περὶ ὁτιοῦν, ἵνα μὴ τὶς νοῦς γίγνοιτο* . . .; 321, 1: *τὸν δὲ ἐπὶ πᾶσι νοῦν χορηγὸν μὲν τοῖς καθ' ἕκαστα* . . .; 21—11, 322, 22: *πῶς οὖν μένων αὐτὸς ἐν τῷ λόγῳ τὰ ἐν μέρει ποιεῖ.*

zelnen Intelligenzen. Die Kategorien sind seine Eigenschaften wie die der einzelnen Intelligenz. Sein Denken ist Kinesis, sein Denkendes und Gedachtes Stasis und On. Identität und Verschiedenheit sind die Verhältnisbestimmungen dieser Eigenschaften zueinander. Dieser Nus trägt die Kategorien in ihrer Allgemeinheit an sich, und zwar nur sie, so daß er durch nichts anderes bestimmt wird. Da sich die Gattung zur Art wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit verhält, da die Teile der niederen Intelligenzen ja Arten seiner Teile als Gattungen sein sollen, so hat er die niederen Intelligenzen der Möglichkeit nach in sich [1]). Er umfaßt sie jedoch nicht nur der Möglichkeit nach, sondern auch in Wirklichkeit, da er sie als fertige in sich hat, so daß Nus hier ein Doppeltes sein kann: die oberste Schicht des Noetischen (oberer Nus) und das Ganze des Noetischen [2]) (umfassender Nus). Das Verhältnis dieser beiden Begriffe von Nus hat Plotin nicht berührt, sie sind ihm also wohl zusammengefallen, und zwar so, daß allermeistens Nus als das Umfassende des Noetischen verstanden wurde. Die Folge der Identifikation dieser beiden Nusbedeutungen ist, daß die Kategorien nicht nur am obersten, sondern auch am umfassenden Nus gesehen wurden. Wenn nun das Noetische als umgriffen von einem Wesen, Nus oder Gott, vorgestellt wird, so gibt es zwei Möglichkeiten:

1. Das Umgreifende wird wesentlich als Umgreifendes gesehen, d. h. die Vielheit des Umgriffenen ist so sichtbar, daß sie jenes ganz bestimmt.

2. Das Eine verdrängt die Vielen, sie werden nur gelegentlich berücksichtigt.

Was liegt bei Plotin vor? Er kommt auf die Vielheit der einzelnen Intelligenzen so wenig zu sprechen, der Nus als Singular dominiert so ganz und gar, daß wir antworten müssen, daß in Plotins Aspekt des Noetischen der Bereichscharakter in den Hintergrund gedrängt ist.

---

1) VI, 2, 20—II, 322, 3: *καὶ ἔχειν ἐν τοῖς καθόλου ἐκείνους . . .*

2) In einem Schema stellt sich das Verhältnis der beiden Nusbedeutungen so dar:

Umfassender Nus { Oberer Nus
Λ
Λ Λ } Einzelintelligenzen

Im Sinne des Umgreifenden findet sich Nus VI, 2, 21—II, 324, 22: *ἡ πάντων ἐν ἑνὶ ὄντων οἷον συμπλοκὴ καὶ σύνθεσις νοῦς ἐστιν.* In der Bedeutung der ersten Schicht VI, 2, 20, Anf.

Die Statuierung des einen oberen Nus an Stelle der fünf obersten Intelligenzen läßt sich nun leicht aus dem erklären, was wir über die Beeinflussung der Struktur des Noetischen durch den Nus als Glied der Hypostasenreihe ausgemacht hatten. Aus dem Grundsatz der Hypostasenkette ergab sich, daß e i n Nus gesetzt wurde; die Ideenwelt als Bereich hatte in dieser Reihe, obwohl sie wesentlich an ihrem Aufbau beteiligt war, keine Stätte mehr. Das führt zur stillschweigenden, nicht bewußten Eliminierung der fünf obersten Kategorien, und zwar so, daß der Nus sie aufsog, daß sie zu seinen Teilen wurden. Der Nus der Reihe: Eines-Nus-Seele-körperliche Welt wird damit zum Ineinander der fünf Kategorien. Darum versuchte Plotin auch mit solcher Hartnäckigkeit die Einheit der Kategorien zu verfechten. Er mußte sie auf den einen Nus bringen und durfte sie in keiner Weise nebeneinander stehen lassen [1]).

Betrachten wir die Struktur des oberen Nus näher, so ist deutlich, daß er nicht die Idee On ist, so daß diese allein von den fünf Kategorien erhalten wäre. Denn das Gedachte der Kategorie On müßte inhaltlich On sein, d. h. On müßte an der Kategorie On zweimal vorkommen: als Konstitutivum des Nus und als sein Gedachtes. Das ist aber nicht der Fall, der große Nus ist sozusagen Denkendes ohne Gedachtes, während die einzelne Intelligenz das, was sie als bestimmte Idee ist, als Gedachtes hat. Der große Nus ist ferner die hypostasierte Idealität, sofern er alle Momente in sich hat, die zur Konstitution eines idealen Nus gehören, und zwar ist er reine Idealität, sofern er nichts anderes ist als die Gesamtheit dieser Momente. Er ist der reine Ausdruck für das Sein des Noetischen, und zugleich ist dieses Sein selbst Seiendes, Noetisches. Die Aufzehrung der Gattungen durch den einen Nus hat also zur Folge, daß dieser das reine noetische Sein darstellt.

Die Frage ist weiter: Wie entstehen aus diesem großen Nus die einzelnen Intelligenzen? Daß es als ein reales Hervorgehen gedacht ist, würde selbstverständlich sein. Um so mehr jetzt, wo die Idee Nus geworden ist. Wir müssen nun beachten, daß ein

1) So hat Ravaisson, Essai sur la Métaphysique d'Aristote, II, S. 412 teilweise das Richtige gesehen: „Les genres de Plotin sont des attributs inséparables de l'être, c'est qu'il nomme, par une fausse analogie avec les catégories d'Aristote, les premiers genres de l'être.“ Er übersah dabei, daß das Noetische seine ursprüngliche Fassung nebenbei erhielt.

ganz analoges Verhältnis, wie es zwischen großem Nus und einzelnen Intelligenzen besteht, existiert im Zusammenhang der Gesamtseele mit den einzelnen Seelen. Plotin behandelt dann auch beide Verhältnisse im letzten Kapitel unseres Buches zusammen. Jedoch nicht nur der formale Aufbau beider Bezirke ist gleich und fordert zu einer gemeinsamen Behandlung auf, auch inhaltlich hängen sie zusammen, sofern die Seele aus dem Nus stammt, von ihm erzeugt ist. Ferner gibt es in den Seelen Nus, also eine Mehrheit von Intelligenzen. Wie verhalten sich diese zu den idealen Intelligenzen? Wir geben (nach VI, 2, 22) folgendes Schema, das wir sofort erläutern werden:

Nus (oberer Nus, Inbegriff der Kategorien)

Energeia in sich selbst / \ Energeia aus sich heraus

Vielheit der nach Gattung und Art geschiedenen idealen Intelligenzen | Gesamtseele

|

Die einzelnen Seelen

Energeia

nach oben / \ nach unten

Nus der einzelnen Seele | Die anderen Seelenkräfte

Indem der Nus sich als das verwirklicht, was er sein kann, so daß er nichts heraussetzt als Werk, sondern nur die Möglichkeit seiner selbst in sich vollendet, entstehen die einzelnen idealen Intelligenzen; wie aber jedes Seiende, z. B. Feuer, indem es als Feuer ist und so sein Sein vollzieht, etwas (in diesem Fall Wärme) aus sich heraussetzt, so erschafft auch der Nus, indem er seinem Sein gemäß ist, also die idealen Intelligenzen zeugt, etwas anderes: die Seele. Diese verwirklicht sich wie der Nus, indem sie in sich selbst bleibt. Die so entstandenen Seelen haben eine doppelte Energeia, nach oben als Schauen der Ideen (das ist ihr Nus) und nach unten als Wahrnehmen, Wachsenlassen usw.

Daraus ist der verschiedene „Ort" ersichtlich, den idealer und seelischer Nus in der Hypostasenreihe einnehmen. Jener ist unmittelbare Energeia des großen umfassenden Nus, dieser setzt die Schöpfung der Gesamtseele und ihren Zerfall in die einzelnen Seelen voraus.

Diese Analogie mit dem Verhältnis der Gesamtseele zu den einzelnen Seelen (beide Male ist Energeia das, was die Vielheit erzeugt) zeigt mehr als alles andere, was aus dem platonischen

Reich von Begriffen geworden ist. Man vergleiche Platons ganz vorsichtige und differenzierte Angaben, die sich auf das Auseinandernehmen und Zusammenfassen der Ideen beziehen, mit dem Begriff einer *ἐνέργεια ἐν αὐτῷ* des Nus, die bei Plotin das noetische Reich entstehen lassen, und man hat an einem Beispiel die Differenz, die den echten Platonismus vom Neuplatonismus trennt [1]).

Haben wir gesehen, wie Plotin das Noetische nach unten verbindet, so ist zu fragen: wie stellt er eine Verbindung mit dem Einen her? Es ist wahrscheinlich, daß die Kategorien als oberste Schicht des Noetischen in eine besondere Nähe zum Einen gebracht werden. Auf welche Weise tut das Plotin? Nach seiner Art mit einem plötzlichen, sonst nicht wiederkehrenden Einfall [2]). Wenn das Verhalten zum Einen erkennendes Betrachten wird, nicht unmittelbare Einung, so verwandelt sich das Eine in den oberen Nus, das Ineinander der Kategorien. Die Kategorien verdanken ihre Entstehung einem nicht-adäquaten Verhalten zum Einen, das Noetische ist das Resultat einer Defizienz des menschlichen Verhaltungsvermögens, das als Denken das Eine sofort in eine Vielheit zerlegt. Daß diese phänomenalistische Auffassung der auf das Hen folgenden Stufen nur ein Einfall ist, zu dem Zweck, die Einheit des Nus so groß zu machen, daß die Vielheit nur scheinbar wird, ersieht man aus dem Widerspruch, in dem sie zu der sonst herrschenden Emanationstheorie [3]) steht, die die unendliche Kraft der jeweils übergeordneten die untergeordnete Hypostase realiter erzeugen läßt [4]). Wir sehen hier deutlich, wie die spekulative Phantasie, unbekümmert um sich selbst, arbeitet und erfindet.

---

1) Der Unterschied der *ἐνέργεια ἐν αὐτῷ* (VI, 2, 21—II, 325, 24) und *ἐξ αὐτοῦ* (25) findet sich eingehender dargestellt V, 4, 2—II, 205, 4. Dort wird von der Energeia gesagt: *ἡ μέν ἐστι τῆς οὐσίας, ἡ δ' ἐκ τῆς οὐσίας ἑκάστου. καὶ ἡ μὲν τῆς οὐσίας αὐτό ἐστι ἐνεργείᾳ ἕκαστον, ἡ δὲ ἀπ' ἐκείνης, ἣν δεῖ παντὶ ἕπεσθαι ἑτέραν οὖσαν αὐτοῦ.* Als Beispiel wird das Feuer gebracht, das aus sich heraus als Wärme energiert. Wir haben in der Feststellung, daß jedes Seiende eine Energeia aus sich heraus vollzieht, das Kap. 2 berührte Emanationsgesetz.

2) VI, 2, 3—II, 303, 11: *ὅλως δ' ἴσως οὐδὲ τὸ ἓν φατέον αἴτιον τοῖς ἄλλοις εἶναι, ἀλλ' οἷον μέρη αὐτοῦ καὶ οἷον στοιχεῖα αὐτοῦ καὶ πάντα μίαν φύσιν μεριζομένην ταῖς ἡμῶν ἐπινοίαις, αὐτὸ δὲ εἶναι ὑπὸ δυνάμεως θαυμαστῆς ἓν εἰς πάντα καὶ φαινόμενον πολλὰ καὶ γινόμενον πολλά* ... VI, 2, 6—II, 306, 20: Die Kategorien sind *ἓν καὶ πολλὰ καὶ τοσαῦτα, ὅσα ἐμφαίνεται ἐν τῷ ἑνί, καὶ ἓν ἑαυτῷ, πρὸς δὲ τὰ ἄλλα πολλά* ...

3) Siehe 2. Kap., S. 19.

4) In sich enthält sie den Widersinn, daß das Vorhandensein unserer Ge-

5. Kapitel.

PLOTIN UND DER PLATONISCHE SOPHISTES.

Wir wiesen schon darauf hin, daß die fünf Kategorien aus dem platonischen Sophistes stammen. Wir sahen sie zunächst als oberste Gattungen des Ideenbereiches auftreten und entließen sie, als sie Eigenschaften des Nus geworden waren. Ist nun ihr Auftreten als vollständige oberste Gattungen des noetischen Bereiches ihr ursprüngliches oder hat Platon etwas anderes gewollt? Zu diesem Zwecke müssen wir uns den Inhalt der uns angehenden Teile des Sophistes vergegenwärtigen [1]). Es soll der Sophist bestimmt werden, und zwar bezüglich des Wissens, das zu seinem Handwerk gehört (Techne). Im Kreise dieser Techne, die in einem der wiederholten Anläufe, sie konkret im Umkreis des griechischen Lebens zu bestimmen, als „trugbildnerische" (φανταστική) [2]) bezeichnet wurde, kommt das Nichtseiende vor. Der Sophist versteht sich darauf, „Trugbilder" (φαντάσματα) herzustellen der Sachen, über die er spricht. Das hat auf den Zuhörenden und Beeinflußten die Wirkung, daß er gerade infolge der Techne des Sophisten falsche Meinungen über die Sachen bekommt, nur Phantasmata statt der Sachen sieht, über die der Sophist ihm einen Vortrag hält [3]). In all solchen Phänomenen aber, wie es Bilder und Nachahmungen sind, liegt das Sein von etwas Nichtseiendem, gemäß der Definition des Bildes als ein dem abgebildeten Wahren angeglichene, das zwar ein Anderes, aber doch ein Solches wie das Abgebildete ist [4]). Denn darin, daß das Bild verschieden vom Abgebildeten ist, liegt, daß es nicht das ist, was es darstellt. Dieses Nichtsein ist also kein Ueberhauptnichtsein, sondern Nichtsein bezüglich eines bestimmten Was, konkretes Nichtsein. Damit daß ein Bild ist, ist ein Nichtseiendes. So ist der Satz des Parmenides angegriffen, daß das Nichtseiende nie sein könne [5]). Um gegen den parmenideischen Begriff des Ueberhauptnichtseins seinen eigenen Begriff des Nicht herauszustellen, muß von Platon vor allem der Begriff des Seins untersucht werden, den jede der bisherigen Philosophien naiv gebraucht hatte, ohne zu

---

danken (ἔννοιαι), die das Eine zerlegen, eine reale, nicht nur scheinbare Vielheit voraussetzt.

1) Hier bin ich abhängig von der Sophistesinterpretation, die M. Heidegger im Winter 1924/25 in Marburg vorgetragen hat.

2) 236 c. 3) 240 d. 4) 240 a. 5) 237 a.

untersuchen, was damit gemeint ist. Vor allem auf zwei sich gegenüberstehende Meinungen [1]) über das Sein geht Platon (von 245 d ab) ein. In ihnen ist ein gewisser Ansatz eines Nachdenkens über den Sinn von Sein vorhanden. Für die einen ist nur das, an dem man sich stoßen, das man betasten kann, so daß Körperlichkeit und Sein für sie identisch werden [2]). Die anderen dagegen sagen, daß Sein im eigentlichen Sinne die Art und Weise ist, wie gewisse unkörperliche und noetische Ideen sind. Diese haben nicht nur eine andere Ansicht über den Sinn von Sein, sondern geben auch eine begriffliche Fassung des Seinsbegriffes der andern, durchschauen sie also gewissermaßen: deren Sein ist Werden. Damit werden Unveränderlichkeit (die spätere Stasis) und Werden (die spätere Kinesis) in der Theorie dieser „Ideenfreunde" die Seinsweisen für das Noetische und Körperliche. Im Unterschied dieser beiden Bereiche sind also die plotinischen Kategorien der Stasis und Kinesis zuerst gesehen worden. Platon führt nun zwei Beweise: gegen die Materialisten, um das Vorhandensein von Seienden anderer Seinsart als der Körperlichkeit zu beweisen, gegen die Freunde der Ideen, um zu zeigen, daß die Ständigkeit nicht genügt als Ausdruck des Seins der Idee. Wäre das der Fall, so würde „ständig" und „unveränderlich" die einzige Bestimmung sein, die die Idee als solche trifft. Platon zeigt, daß das nicht der Fall ist, daß es zur Konstitution der Idee ebenso gehört, bewegt zu sein. Ueber diese Bewegtheit der Idee ist schon im ersten Kapitel gehandelt worden. Wir sahen, daß Plotin, um diese Lebendigkeit der Idee, die auch er an ihr wahrnahm, zu erklären, über Platon hinaus eine ganz bestimmte Theorie der Idee entwickelte. Jeder Idee ist zugeordnet eine Intelligenz, die sie denkt. Plotin hat dasselbe gesehen wie Platon, es aber bedeutend weiter durch eine Theorie unterbaut, auf Grund seiner Nus-Metaphysik.

Die Stasis erscheint bei Platon als der Charakter des Immerseins der Idee. Es ist gar keine Beziehung zu ihrer Bewegtheit ausgearbeitet. Er begnügt sich mit dem Nachweis, daß die Ideen in beiden Weisen sein müssen, damit es Erkenntnis gibt. Bei Plotin zeigt sich auch hier eine größere Durcharbeitung im konstruktiven Sinne.

---

1) In unserem Zusammenhang ist es nicht wichtig, wer mit den beiden Schulen gemeint ist.

2) 264 a: *ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα.*

Bei Platon werden die beiden bisher gewonnenen Kategorien nun nicht als Charaktere von Ideen interpretiert. In gewisser Weise geschah es allerdings bis jetzt, aber weiter geht Platon nicht. Er setzt sie selbst als Ideen. Die Verhältnisse, die an ihnen untersucht werden, sind begrifflicher Natur. Plotin kann solch ein freies unvoreingenommenes Hinstellen von Strukturen zum Zwecke echter Untersuchung (das bedeutet das „Auffassen als Idee“) gar nicht mehr vornehmen, weil bei ihm zu stark das Interesse am systematischen Ausbau der noetischen Welt überwiegt. Er ist nicht mehr frei für die Sachen, sondern an seine eigene Theorie gebunden.

Stasis und Kinesis — als Ideen selbst genommen — s i n d [1]). Dieses Sein bedeutet weder Bewegtwerden noch Immersein, so daß Sein ein drittes neben Stasis und Kinesis wird, und zwar spreche ich vom Sein der beiden, indem ich auf ihre T e i l n a h m e am Sein hinsehe [2]). Hier taucht schon der Begriff auf, auf dessen Herausstellung die ganze Untersuchung gerichtet ist. Der Unterschied zwischen einem Fürsichstellen der Strukturen („Auffassung als Idee“) und einem Hinsehen auf die durch die Kategorien bestimmten Bereiche (wie das bei den Ideenfreunden vorlag) zeigt sich daran, daß beim zweiten Stasis und Kinesis (nämlich die durch sie bestimmten Bereiche) das On (nämlich die Gesamtheit der Seienden) ausmachen. Das findet bei den Ideen der drei nicht statt [3]). Da der strenge Begriff der Methexis noch nicht eingeführt ist, läßt sich der Satz: On ist weder Kinesis noch Stasis, nur so verstehen: Es fällt in keinen der beiden Bereiche, es ist weder bewegt noch ruhig [4]). Das ist unmöglich, da jedes Nichtbewegte stehen, jedes Nichtstehende sich bewegen muß. Damit ist die Untersuchung in einer Aporie festgefahren. Befreit wird sie durch die Methexis, die wir zu Gesicht bekommen auf dem Wege über eine Theorie des Logos und der Verbindungsmöglichkeiten, die im Logos, der sich mit den Ideen beschäftigt, liegen. Es kann nicht jede Idee mit jeder andern zusammengebracht, auch nicht jede Verbindung ausgeschlossen werden (wie es Antisthenes tat), aber bestimmte Ideen mit bestimmten [5]). Dann gibt es besonders ausgezeichnete, die an allen andern teil-

1) Soph. 250 a. 2) 250 h: *ἀπιδὼν αὐτῶν πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωνίαν·*
3) 250 c.
4) 250 c: *κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἄρα τὸ ὂν οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται.*
5) 254 b.

haben, mit allen im Logos verbunden, d. h. von allen prädiziert, werden können [1]). Zu diesen ausgezeichneten Ideen gehören On, Kinesis und Stasis. Darin drückt sich ein doppelter Unterschied Platons von Plotin aus:

1. Platon bespricht diese Kategorien nicht um ihrer selbst willen, sondern nur beispielsweise, um seine Logostheorie durchzuführen und zu zeigen, wie man sich die Vereinigung der Ideen zu denken hat. Das tut er, um die Struktur der Teilhabe herauszustellen, mit der Absicht, seine Aporien über das Seiende und vor allem das Nichtseiende zu beseitigen, auf Grund der Methexis zum Begriff des konkreten Nichtseins zu kommen.

2. Er wollte also keine Systematik der obersten Gattungen geben, alle Momente sammeln, die die Idee als Idee konstituieren. Er greift das, was ihm die Tradition an ontologischen Versuchen bietet, auf, und entwickelt daraus zunächst On, Kinesis und Stasis. Plotin dagegen greift nicht aus dem, was sich ihm anbietet, einiges heraus, um daran allgemeine Beziehungen der Ideen als solcher festzustellen, zu untersuchen, wie die Ideen sich zueinander verhalten, sondern er versucht den ganzen Bestand an Ideen den fünf aus dem Sophistes aufgegriffenen einzuordnen. Bei Platon erscheinen die Kategorien, die gewissermaßen zufällig sind, nicht als oberste Gattungen eines Bereiches, unter dem Aspekt einer nichtsynonymen Ontologie, sondern als Ideen, die im Logos durch alles hindurch mit allen andern Ideen sich verbinden lassen, die also in jeder Idee als solche vorkommen. Damit, daß Platon über Generalität nichts ausgemacht hat,hängt es zusammen, daß er nicht den Versuch macht, etwas aus ihnen zu deduzieren. Er spricht allerdings 257 c davon, daß die Verschiedenheit (*ἡ θατέρου φύσις*) zerteilt wird, und zwar in das, was wir nach späterer Terminologie Arten nennen würden: er bezeichnet es als Teile. Jedoch hat er eine ganz andere Absicht als Plotin: Er will das Nicht-schöne oder Nicht-große, von denen er als von „Teilen" der Verschiedenheit spricht, nicht inhaltlich aus der Verschiedenheit deduzieren, sondern von ihnen zeigen, daß sie auch sind, im selben Maße wie das Große und Schöne, trotzdem sie unter die Kategorie der Verschiedenheit, d. h. des konkreten Nichtseins fallen. Ein Nicht-seiendes kann zugleich sein. Identität und Verschiedenheit gewinnt Platon, indem er das

---

1) 254 d: *μέγιστα μὴν τῶν γενῶν . . . τό τε ὂν αὐτὸ καὶ στάσις καὶ κίνησις.*

Verhältnis der drei ersten Kategorien zu sich selbst (Identität) und zueinander (Verschiedenheit) betrachtet.

Wenn wir zusammenfassen, haben wir folgende Unterschiede:

1. In der Intention: Platon will an Hand der Kategorien als Beispiele (also keineswegs mit Absicht auf Vollständigkeit der Ideen, die mit allen andern verbunden werden können) Beziehungen begrifflicher Art zwischen den Ideen als solchen feststellen. Plotin interpretiert diese fünf Kategorien als oberste Gattungen im Sinne einer nicht-synonymen Ontologie des Noetischen und behauptet die Vollständigkeit dieser Gattungen und die Ableitbarkeit aller übrigen Seienden aus ihnen.

2. Der führende Bezug zum Noetischen ist bei Platon Erkennen, bei Plotin eine Schau, in der ästhetische und religiöse Momente vorherrrschen.

3. Das hat für den Gegenstand die Konsequenz, daß das einzelne Noetische sich für Platon als Idee, das Ganze als noetische Welt zeigt. Bei Plotin ist das Einzelne und das Ganze Nus.

4. Diese Art des Sichgebens hat die Folge, daß die Idee nicht als Struktur frei betrachtet wird, sondern daß — abgesehen von ihrer Inhaltlichkeit — ihre Struktur als Nus ins Auge fällt. Daher resultiert dann eine verschiedene Auffassung der Identität, die Lokalisierungen der Kinesis, Stasis usw.

Diese Verschiedenheit darf aber den Blick nicht trüben für das, was Plotin gewollt hat. Er meinte, die eigentlichen Intentionen Platons erfaßt zu haben, er hat den Sophistes auslegen wollen. In solchen Versuchen kündigt sich die große exegetische Arbeit des Neuplatonismus an Platon und Aristoteles an [1]). So stellen sich viele plotinische Schriften als Interpretationen platonischer Dialoge und Sätze dar; z. B. soll *περὶ ἀρετῶν* (I, 2) die im Theaetet formulierte Forderung, Gott ähnlich zu werden, interpretieren, III, 7 (Ueber Zeit und Ewigkeit) in seinem positiven Teil Sätze des Timaios. So will Plotin seine ganze Philosophie als eine Verlebendigung der Arbeit der alten Philosophen, glückseliger Männer [2]), angesehen haben. Er suchte sich durch Zurückgehen und Festhalten der alten griechischen Tradition in dem Verständnis seines Lebens, seiner Möglichkeiten und Ziele,

---

1) Diese ist allerdings ganz anderer Art, gelehrte Arbeit, die Satz für Satz interpretiert; Plotins „Kommentar" des Sophistes ist das Ergebnis rauschartiger Stunden; er wollte das Geschriebene nicht wieder durchlesen.

2) III, 7, 7—I, 318, 11: *τοῖς παλαιοῖς καὶ μακαρίοις ἀνδράσιν.*

zu sichern. Dieses Leben war ein ganz anderes als das attische des 4. Jahrhunderts, das durch Erkenntnis seiner selbst und der Welt in den ruhigen und freudigen Zustand der Eudämonie kommen, das sich selbst behalten wollte. Jenes lebte ganz in der Tendenz, die Auslegung seiner selbst, über die es verfügte, in mythischen Bildern zu wiederholen, die Etappen des Weges, den das Leben, um sich in der Ekstase zu verlieren, gehen mußte, zu phantastischen, Begeisterung erweckenden Mythen werden zu lassen. Das Organ war nicht das Erkennen, das die Sachen aufdeckt und sich auf Grund ihrer entscheidet zu dieser oder jener Lebensmöglichkeit, sondern die Phantasie, die den festgelegten Weg ausschmückt und mit Symbolen umstellt. So mußte auch die alte Philosophie, wenn sie nicht nur antiquarisch gekannt, sondern lebendig angeeignet werden sollte, sich verändern. Aber sie hat die Kraft gehabt, Plotin zu veranlassen, sich in ganz anderer Weise, als es die andern geistigen Bewegungen dieser Zeit vermochten, begriffliche Rechenschaft über seine Ansicht des Lebens, über Ekstase und Gott, zu geben. Andrerseits — und diese Seite hat uns unsere Aufgabe allein vor die Augen geführt — zwang sie ihn, für ihn unmögliche Aufgaben in Angriff zu nehmen. Wirkliche Wissenschaft, produktive Erkenntnis, war in dieser Zeit nicht mehr möglich, und doch hat ihn die Tradition immer wieder auf Aufgaben hingedrängt, denen er nicht gewachsen sein konnte. Was er geben konnte, war eine „Anweisung zum seligen Leben“. Zu ursprünglichen ontologischen Untersuchungen war die Zeit nicht fähig, und doch hat er sie von sich verlangt. Die Geschichte der griechischen Ontologie hört bei Aristoteles auf, weil die Späteren und so auch Plotin nicht mehr Seinsverhältnisse entdeckten, sondern das Entdeckte hierhin und dorthin gruppierten, es als Material benutzten, nicht die Möglichkeit mehr zu ontologischer „Wahrheit“, sondern nur zu ontologischen Meinungen hatten.

Nebel
Plotins Kategorien der intelligiblen Welt
920481

NOV 24 1939	A Bell
NOV 1 ? 1955	W 264 MAR 26 1940
NOV 16 1955	INTERLIBRARY LOAN
DEC 13 1956	
FEB 20 1957	INTERLIBRARY LOAN
MAR 25 1957	Univ. of Illinois
SEP 11 1974	Loyola
OCT 28 1974	Interlibrary Loan

HEIDELBERGER ABHA
PHILOSOPHIE UND IH

Herausgegeb
ERNST HOFFMANN UND

1. HEINRICH RICKERT, Das Eine, die I
Auflage. *1924.* M

2. HERMANN GLOCKNER, Der Begrif
logischen Einleitung in das metalogische
1924. M

3. ERNST HOFFMANN, Die Sprache u
1925. M

4. GÜNTER RALFS, Das Irrationale im B
1925. M

5. HANS OPPENHEIMER, Die Logik
besonderer Berücksichtigung von Max V
1925. M

6. RUDOLF ZOCHER, Die objektive
danke. Eine erkenntnistheoretische Studi
1925. M

7. HEINZ PFLAUM, Die Idee der Lieb
zur Geschichte der Philosophie in der Ren
1926. M

8. EUGEN HERRIGEL, Urstoff und Ur
Strukturlehre. *1926.* M

9. MAX ZEPF, Augustins Confessiones.
1926. M

10. WOLFRAM LANG, Das Traumbuch d
und Analyse der philosophischen Grundl
1926. M

11. ERIK WOLF, Grotius, Pufendorf, Thoma
der Rechtswissenschaft. *1927.* M

12. ARTHUR STEIN, Pestalozzi und die
1927. M

13. JOHANNES THEODORAKOPULO
1927. M

14. HERMANN EMRICH, Goethes Intuiti
1928. M

15. VIKTOR STEGEMANN, Augustins
1928. M

16. FRITZ CHRISTMANN, Biologische
Ueberwindung des Gegensatzes Mechani
1928. M

17. JOACHIM MEIFORT, Der Platonism
1928. M

J. C. B. MOHR (PAUL SIE

DRUCK VON H. LAUPP

ABHANDLUNGEN ZUR
ND IHRER GESCHICHTE

erausgegeben von

NN UND HEINRICH RICKERT

Eine, die Einheit und die Eins. 2., umgearbeitete
1924. M. 3.30, in der Subskription M. 3.—.

Der Begriff in Hegels Philosophie. Versuch einer
etalogische Grundproblem des Hegelianismus.
1924. M. 2.80, in der Subskription M. 2.50.

Sprache und die archaische Logik.
1925. M. 2.80, in der Subskription M. 2.50.

tionale im Begriff. Ein metalogischer Versuch.
1925. M. 3.—, in der Subskription M. 2.70.

Die Logik der soziologischen Begriffsbildung mit
von Max Weber.
1925. M. 3.80, in der Subskription M. 3.40.

objektive Geltungslogik und der Immanenzge-
ische Studie zum Problem des Sinnes.
1925. M. 1.80, in der Subskription M. 1.60.

e der Liebe. Leone Ebreo. Zwei Abhandlungen
in der Renaissance.
1926. M. 6.—, in der Subskription M. 5.40.

off und Urform. Ein Beitrag zur philosophischen
1926. M. 6.60, in der Subskription M. 6.—.

nfessiones.
1926. M. 4.20, in der Subskription M. 3.80.

raumbuch des Synesius von Kyrene. Übersetzung
hen Grundlagen.
1926. M. 3.60, in der Subskription M. 3.20.

dorf, Thomasius. Drei Kapitel zur Gestaltgeschichte
1927. M. 5.—, in der Subskription M. 4.50.

i und die Kantische Philosophie.
1927. M. 9.—, in der Subskription M. 8.10.

KOPULOS, Platons Dialektik des Seins.
1927. M. 4.—, in der Subskription M. 3.60.

thes Intuition.
1928. M. 3.60, in der Subskription M. 3.20.

Augustins Gottesstaat.
1928. M. 4.40, in der Subskription M. 4.—.

Biologische Kausalität. Eine Untersuchung zur
es Mechanismus-Vitalismus.
1928. M. 5.—, in der Subskription M. 4.50.

r Platonismus bei Clemens Alexandrinus.
1928. M. 4.40, in der Subskription M. 4.—.

IL SIEBECK) TÜBINGEN

N H. LAUPP JR TÜBINGEN.